

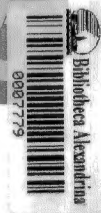
علي مبروك

النبوة

متعلم العقائد
الى فلسفة التاريخ

محاولة
في اعادة بناء العقائد

النشور



النبوة

عليه مبروك

النبوة

من علم العقائد
الى فلسفة التاريخ

محاولة
في اعادة بناء العقائد



- * الطبعة الأولى : ١٩٩٣ .
- * جميع الحقوق محفوظة .
- * الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع .
المنيرة - أول نزلة اللبان -
بنية عساف - الطابق السابع -
ص.ب ٦٤٩٩ - ١١٣ بيروت -
لبنان - تلفون : ٨٠٦٣٥٩ .

المقدمة

«كل قراءة خيانة مبذعة (للنص)»

يكاد أن يكون البحث الفلسفي الراهن، في الإسلاميات وغيرها أيضاً، مُستغرقاً بأسره - إلا فيما ندر - في نطاق الشروح وتدبيح الحواشي على المتن. ومن هنا فإن قارئ «الأشعري» أو «ابن سينا» لا يختلف عن قارئ «ماركس» أو «سارتر»؛ فكل منهما «مريد طريقة» أو نهج واحد، وذلك من حيث أن كلا منهما يتصور أن غاية الغايات من بحثه محصورة في مجرد «عرض» النص المقروء في أفضل لغة شارحة، لا في «قراءة» واعية للنص تلتمس - أساساً - ما يتجاوزه ويتعداه. إن التجربة المهيمنة على تلك القراءات الشارحة (Paraphrasing) هي تجربة أحادية جلداء. إنها «تجربة النص» فقط، وحتى هذه التجربة تفقد أعظم ما تنطوي عليه حين يُقرأ النص معزولاً عن مجمل سياقاته التاريخية التي أنتجت؛ أعني بالنظر إليه فقط على أنه بناء مغلق لا يحيل إلى شيء خارج ذاته. لكن من حسن الطالع أن ثمة ضرباً آخر من القراءة يتكشف عن «مواجهة» بين تجربتين - تجربة «النص» وتجربة «الشارح» - وهي مواجهة تفهم فيها الحياة نفسها، على قول «دلثاي».

والحق أن هذا النهج في البحث يبدو كأحد التناجات الجوهرية لحضارة لم تُخلف - منذ سنوات إفلاسها - إلا التدثر بالنصوص والشروح على متون الأسلاف. وهكذا لقرون عدة لم يتجاوز ما أبدعته هذه الحضارة إطار «التنقيص والتهميش». ويبدو أن هذه الشروح أو القراءات غير الخائنة للنصوص التي جاوزت كل حد في أمانتها أو احتذائها للنصوص، قد تهلوت - تاريخياً - من تجربة حضارة لم تدرك تقدمها ونجاحها إلا في الوفاء «لنص»، هو القرآن، وذلك بغض النظر عن ضرورة قراءته في ضوء تجربة العصر؛

أي عصر. إذ النص، أي نص، يُعدّ - طبقاً لتلك الشروح - ذو معنى ثابت مطلق يمكن التعرف عليه من خلال «تجربة عقلية محضة»، مع أن معناه ينبغي النظر إليه على أنه معنى متجدد يعيش في «قلب التجربة التاريخية» التي تتصف بالضرورة بأنها متجددة هي الأخرى.

وفي المقابل.. فإن الطرافة في هذا البحث تكاد تتأني، لا من مخاصمته الشرح بوصفه عملية عقلية محضة بل من تجاوزه إطار «الشرح» إلى «التفسير البنيوي»؛ وأعني التماس ما يفسر «النص» في «بنية»، وإن كانت قارة في النص، على نحو ما - ولذا فإن الالتقاء بها يتحقق عبر النص، إلا أنها تقوم خارجه على نحو جوهري ولذا فإنها تفسر النص وغيره أيضاً. ومن هنا يتأتى وجه آخر للطرافة يتمثل في «القراءات الخائنة للنصوص» وأعني تلك القراءة التي تتجاوز - بتعبير معاصر - «شعور» النص إلى «ولا شعوره»؛ أي بنيتة العميقة التي تحتجب خلف ما يعرضه على نحو مباشر. واللافت أن الشرح - في هذا الإطار - لا ينفصل عن التفسير؛ بمعنى أنه ليس ثمة - في البحث - شرح فقط يتلوه التفسير، بل إن ثمة (مراوحة) مستمرة بينهما. وتقضي الأمانة الإقرار بأن الباحث قد استفاد هذين المفهومين من التراث النقدي المعاصر، ومن «لوسيان جولدمان» خاصة ولكن ذلك لا يعني أن الفائدة المنهجية قد تأتت من «جولدمان» وحده. فالحق أن أصداء عدة - هيكلية وفويرباخية وغيرها - تتردد في البحث بقوة.

ولا بدّ من الإشارة إلى أن البحث - أو الباحث - لم يكن له الخيار في ذلك كله. فالحق أن هذا النهج يبدو كأحد البتائج الموضوعية لمعاناة (موقف حضاري متأزم). وإذ تبدى أن جوهر «الأزمة» يتأتى من غياب «التاريخي» و«الإنساني» في الوعي الراهن لتلك الحضارة، فإن هذا النهج قد بدا كضرورة موضوعية لمحاولة إجلاء ما غاب وإبراز بنائه في الوعي، وذلك عبر مبحث خاص، (هو النبوة)، في علم يُعدّ - إلى حد كبير - النتاج الفلسفي الأصيل لتلك الحضارة؛ أعني علم الكلام. والخليق بالانتباه، هنا، أن بناء التاريخي والإنساني في الوعي الراهن لتلك الحضارة، لا يتحقق بإستعارتهما من «الأخر»، بل عبر إعادة بنائهما في ماضي «الذات». وهكذا يكون التجديد «وصلاً» لا «قطعاً»، وتبدو أيضاً «مفارقة» التجديد في كونه إنشاقاً من أعماق القديم.

وقد فرض ذلك على الباحث تقسيماً معيناً للبحث إلى باين ضمّ كل منهما فصلاً إذ بدا أولاً ضرورة إجلاء الطبيعة الأثروبولوجية (الإنسانية والتاريخية) للنبوة على العموم،

لكي يتسنى إمكان الكشف خلف بنائها العقائدي (الثيولوجي) عن هذه الطبيعة الأنثروبولوجية. وهكذا اختصّ الباب الأول برصد البناء الأنثروبولوجي العام للنبوة، مستفيداً من مقولتين - تكشف في الفكر المعاصر أهميتهما القصوى - وهما «اللغة» و«التاريخ». «اللغة» من حيث تحيل إلى «نسق» كامن خلفها، و«التاريخ» بوصفه أداة لتقديم تحليل تكويني لذلك النسق، وبالتالي تتكشف إنسانيته وتاريخيته في مواجهة تجريد النسق وصورته الذي تتكشف عنه اللغة.

وأما الباب الثاني، فإنه يختص برصد البناء العقائدي الخاص للنبوة؛ أي برصد بنائها الإسلامي الكلامي. وقد انقسم هذا الباب إلى ثلاثة فصول، إختص الأول منها بالنظر في نشأة البحث العقائدي «الكلامي» في النبوة، تلك النشأة التي لا تنفصل عن تبلور النظرية الشيعية في «الإمام»، وكذا عن تيار إنكار النبوة. وقد كان لازماً إعادة بناء التدايعات التي انتقل فيها الشيعة بالإمامة من كونها نظرية سياسية فقط إلى كونها عقيدة دينية طاولت مقام النبوة، وكذلك التدايعات التي تبلور في إطارها تيار إنكار النبوة، وذلك من أجل الكشف عن الطبيعة غير السوية التي تبلور في إطارها ذلك، وبالتالي البحث العقائدي في النبوة. وأما الفصل الثاني من هذا الباب، فقد إختصّ بالنبوة عند الأشاعرة، وقد اجتهد الباحث، هنا، في قراءة «لا شعور» النسق الأشعري، ورصد البنية العميقة التي تنتظم شتات مباحثهم في هيكل بنائي. وأما الفصل الأخير من هذا الباب، فإنه يختص بقراءة المعزلة، قراءة تبغي التطوير والإكمال، وذلك من حيث أن النسق المعزلي يتكشف، رغم كل شيء، عن (بنية) يستحيل فهمها بمعزل عن «التاريخي والإنساني»، ذلك هو قصد البحث وغايته.

وأخيراً فإن عليّ الإقرار - بأمانة - بأنه ما كان لهذا البحث أن يتحقق على صورته الراهنة، لولا رحابة عقل وصدر وعون صادق ونبيل، لاقاه الباحث من أستاذة الكريم الدكتور يحيى هويدي.

الباب الأول

فكرة النبوة . . وبنائها الانثروبولوجي (الإنساني)
في اللغة والتاريخ

تمهيد

يُعَدُّ مفهوم «اللغة» - بوصفها مدخلاً لتكوين نسق شامل - ومفهوم «التاريخ» - بوصفه إطاراً للفعل الإنساني - من أهم المفاهيم التي زُوِّدنا بها هذا القرن والقرن الماضي كذلك. ذلك أن المفهومين قد كشفًا عن خصوصية فائقة اضطرت معها الأبحاث الفلسفية أن تنهل - ولو بقدر - من معنيهما الفياض، حتى أن واحداً^(١) من أحدث التيارات الفلسفية قد انتهت صياغته بدءاً من مجموعة أبحاث في ميدان اللغة. وذلك لأن اللغة - بوصفها فعلاً ارتبط ابدأً بنشاط الإنسان - تحيل - ككل فعل - إلى ما يتجاوزها ويتعداها؛ فإنها تُظهر - شأن كل فعل إنساني - من خلال نظامها والعلاقات القائمة بين عناصرها - والتي تخضع للتطور المتلاحق - نسقاً وبناءً شاملاً للوجود الإنساني. ولذا فإنها - اللغة - ليست ابدأً نظاماً إشارياً مغلقاً لا يحيل إلّا إلى ذاته، كما يراها الفيلسوف التحليلي^(٢)، بل نظاماً مفتوحاً يظهر نسقاً كلياً قاراً خلفه. وعلى ذلك، «فإن الدراسة اللغوية تضمننا في مواجهة وجود ديكارتكي وشامل»^(٣). وإذ تملك اللغة تلك القدرة على الإحالة إلى وجود شامل يتعداها، فإن النظرة العلمية لن تقنع - من اللغة - بمجرد المعنى الذي يشير إليه اللفظ اللغوي، والذي يتبدى للذهن على نحو مباشر، بل ينبغي - خلافاً لذلك - «أن نلتمس تحت الكلمات خطاباً أكثر جوهرية»^(٤)، أو - بعبارة الغزالي - «نلتمس الحقائق من

(١) المنهج البنائي الذي تمت صياغته من بحوث - فرديناند دي سوسير - وكشفه اللغوية الهامة.
(٢) والحق أن إصرار فريق من التحليليين على ضرورة اصطناع الفلسفة لغة خاصة غير اللغة العادية، لا يتكشف فقط عن كون اللغة العادية فقيرة جذباء، بل - والأهم - عن أنها (داه) الفلسفة، لا (مدخل) لها فيما اعتقد البنايون.

(٣) روجيه جارودي. نظرات حول الإنسان، ترجمة يحيى هويدي، (المجلس الأعلى للثقافة). القاهرة ١٩٨٣، ص ٣٠٩، وقد رأى كلود ليفي اشتراوس في هذا الوجود الديالككتيكي الشامل - ربما تأثراً بالمثالية الكانطية - وجوداً خارج الوعي. ولكن ذلك يعد تطرفاً مثالياً أصبح غير ممكن فيما بعد كانط. حيث ناضل هيجل بلا هروادة ضد فكرة وجود شيء - في ذاته - خارج الوعي، حتى لكان فلسفته بتمامها تعد بمثابة مسيرة تحقق لهذا الشيء - في ذاته - في الوعي.

(٤) ميشيل فوكو. مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب نيتشه. الفلسفة في العصر الماساوي الاغريقي، ترجمة: سهيل القش، بيروت، ١٩٨١، ص ٩.

الألفاظ»^(٥)، والالفت أن هذا «الوجود الديقليكي الشامل» أو هذا (الخطاب الجوهري) الذي تضمننا اللغة في مواجهته، لا يمكن أبداً الإلتقاء به بعيداً عن اللغة، إذ أنه لا يظهر البتة بعيداً عنها، بل لعله - بالأحرى - لا يتكشف في نموه وتطوره إلا من خلال علاقته الجندلية باللغة ذاتها. وبالمثل يتكشف نمو النظام اللغوي ذاته وتطوره من خلال علاقته بهذا النسق الشامل القار خلفه أبداً. وهكذا فإن اللغة تنتج المعنى، بالقدر ذاته الذي به ينتج المعنى اللغة. وذلك يكشف عن قصور نظرة (المدرسة العقلية)^(٦) إلى معنى اللفظ اللغوي وكأنه شيء مخزون في الذهن أو العقل، فإن المعنى لا يقوم في العقل أو الذهن فقط، ولكن في تلك المنطقة التي يلتقي فيها العقل بالبناء اللغوي ذاته، ولذا فإنه من غير المجدي النظر إلى المعنى وكأنه شيء مخزون في الذهن، يتم معه اللقاء خارج البناء اللغوي، ذلك أن اللفظ أو العلامة اللغوية هي «عبارة عن اتحاد - بالمعنى الصوفي - لـ «صورة صوتية» - ألا وهي (الدال) (Le Signifiant) بـ «تمثل ذهني» أو «تصور» - ألا وهو (المدلول) (Signifié)»^(٧). ومن هنا رأى - (ميرلويونتي) - «أن اللغة - كفعل قصدي، ليست علامة أو رمزاً لأحد المعاني، بل هي تجسيد وحلول للمعنى، بحيث لا يستطيع الإنسان أن يهجر البناء اللغوي ويعثر على المعنى في مكان آخر، وذلك يؤدي بالباحث إلى أن يركز انتباهه على المعنى المحايث أو الباطن في البناء اللغوي»^(٨).

(٥) نقلًا عن: محمود رجب: الاغتراب. (منشأة المعارف) الاسكندرية، ١٩٧٨، ص ٣٣.

(٦) ستيفن اولمان: دور الكلمة في اللغة. ترجمة: كمال محمد بشر. القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٦٩، حاشية (٦)، ص ٢٥. وتطلق هذه المدرسة من القول بأن الإنسان قد قام أولاً بتكوين فكرة عقلية، ثم عبر عنها لغة، أي أن اللغة تمد فعلاً تالياً للتفكير، «إذ أن الشيء وجوداً في الأعيان أولاً، ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ، بحيث ما لم يظهر هذا الأثر (أي العلم بالشيء الموجود) في النفس، فإنه لا يُنظم لفظ يدل به على ذلك الأثر». انظر: الغزالي: معيار العلم في فن المنطق، طبعة حسين شرارة، بيروت ١٩٦٤، ص ٥٠-٥١. ويبين أن هذه النظرة تتجاهل أن التفكير فعل يستحيل تماماً في غياب اللغة، فعمل توافر نظام لغوي - ولو في صورة بدائية تماماً - من أهم شروط التفكير إطلاقاً، وكذلك فإنه يستحيل دون التفكير - ولو في أبسط صورة - بناء نظام لغوي. وهكذا فإن النظر إلى المعنى الباطن خلف اللغة من جهة، واللغة ذاتها من جهة أخرى، على أن أحدهما تابع للآخر، يعد نظراً قاصراً يتعاسى عن قصدية اللغة كفعل يحيل إلى ما خلفه من جهة، كما يتجاهل الطابع اللغوي للتفكير - إن صح هذا التعبير - من جهة أخرى.

(٧) ذكرها إبراهيم: مشكلة البنية، (مكتبة مصر) القاهرة، بدون تاريخ، ص ٤٩.

(٨) روبرت ماجيلولا: التناول الظاهري للأدب، ترجمة عبد الفتاح الديني، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثالث، أبريل ١٩٨١، ص ١٨٤.

وقد بدت هذه التوطئة في اللغويات الفلسفية ذات أثر بالغ في إسلاس قياد الباحث من البدء؛ وأعني أنها وجهت - من الوهلة الأولى - إلى رصد (الجوهري والضروري) القار خلف كل (مباشر). ومن هنا لم يقنع الباحث، مثلاً، بالقول بأن معنى لفظ (النبي) هو (المنبئ) من نبأ أو نبأ، أو بالقول بأن معنى لفظ (الرسول) هو (المُرسل) من رسل؛ ذلك المعنى المعجمي الفقير الذي يتبدى أمام الذهن مباشرة، بل أثر تركيز الانتباه على «المعنى المحايث، أو الباطن في البناء اللغوي». ذلك المعنى الذي لا تقوله الكلمات على نحو مباشر، ولكن لا يمكن الوصول إليه بعيداً عنها. فقد ظهر أن (اللفظ) يحيل إلى (الفكر) إلى حد يمكن معه - من خلال التحليلات اللغوية - فهم طبيعة الأنساق النظرية المختلفة بصدد النبوة، وتفسير اختلافها، بل والكشف أيضاً عن طبيعة ودور النبوة ذاتها.

بيد أن ثمة ملاحظة جوهرية أخرى ينبغي ألا تفوت، وهي أنه إذا كانت الدراسة اللغوية تضع المرء في مواجهة النسق أو الوجود الشامل الجوهري، فإن المنحدر الخطر يتمثل في التوقف عند مجرد ادراك هذا النسق الشامل والإنحصار داخله، بحيث ينتهي الأمر إلى صورة كاملة تؤدي إلى النظر إلى هذا النسق أو الهيكل البنائي على أنه يمثل «شيئاً»، ولا يمثل تكويناً معيناً خاضعاً لفعل ما^(٩). وهكذا يؤول مفهوم النسق - وهو الخطوة التي لا غنى عنها لإلتماس العلم وبنائه - إلى ضرب من ضروب الميتافيزيقا المعادية للعلم ويبدو أن ذلك تناقض لن يفككه غير الإلتجاء إلى مفهوم (التاريخ) الذي يكشف الآليات والشروط الإنسانية التي تتحكم في عملية تكوّن النسق. وإذن، فإن (التاريخ) هو عامل الانتقال من صورة النسق إلى إظهار الفاعلية الإنسانية التي تحكمه. وهكذا تصنع الدراسة اللغوية في مواجهة (نسق شامل) يطرح التاريخ (تحليلاً تكوينياً) له، فينتقل به من (تجريد) الميتافيزيقا إلى (إنسانية) العلم، ومن هنا، فقط، وجب الانتقال من بحث ما تعنيه النبوة إلى بحث تاريخها؛ أو الانتقال - في هذا الباب - من (الفصل الأول) - حيث معنى النبوة - إلى (الفصل الثاني) - حيث تاريخها.

(٩) روجيه جارودي: نظرات حول الإنسان، ترجمة يحيى هويدي، ص ٣٠٨.

الفصل الأول

«النبوة والنبى... دراسة لغوية»

«في الكلمة وحدها. في اللغة وحدها تصبح الأشياء وتكون»^(١)
(هيدجر)

أولاً (١) النبى... اللفظة العربية:

تكاد تتفق جميع المصادر اللغوية والكلامية على أن لفظ (النبى) فيه - من حيث الاشتقاق اللغوي - احتمالان. (الأول) أن يكون اللفظ مشتقاً من النبأ وهو الخبر، فهو المنبئ، وقد سُمي به لإنبائه عن الله تعالى، فهو حيثئذ فعيل بمعنى فاعل ميموز اللام^(٢). وقال ابن بري: صوابه أن يقال فعيل بمعنى مفعول مثل نذير بمعنى منذر^(٣). كما يصح فيه معنى المفعول لأن الله هو الذي ينبئه^(٤). ولفظ (النبى) في اللغة ميموز، ويحتمل أن تكون همزته قد سقطت^(٥) أو أنها أبدلت ياء^(٦)، أو أنهم تركوا همزه كالأذرية والخابية^(٧)، أو أن يُخفف ويدغم^(٨)، ومعروف أن الإبدال والإدغام لغة فاشية عند العرب^(٩). وجمع لفظ (النبى) نُبَاء، ويقول الجوهري إنه يجمع (أنبياء) لأن الهمز لما أبدل وألزم الإبدال

(١) نقلًا عن: مارجوري جرين: هيدجر، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، بيروت ١٩٧٣، ص ١١٠٠

(٢) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، (طبعة كلكتة) الهند ١٨٩٢، مجلد ٢، ص ١٣٥٨.

(٣) ابن منظور المصري: لسان العرب، (المؤسسة العربية للتأليف والترجمة والنشر)، القاهرة ١٩٦٦، ج ١، ص ١٥٦.

(٤) محمود الشرقاوي: الأنبياء في القرآن الكريم، دار الشعب، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٩.

(٥) البغدادي: اصول الدين، استانبول، الطبعة الأولى، ١٩٢٨، ص ١٥٣.

(٦) محمود الشرقاوي: الأنبياء في القرآن الكريم، ص ٩.

(٧) محمد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح، ترتيب محمود خاطر، القاهرة ١٩٧٦، ص ٦٤٢.

(٨) السيد السند: شرح المواظف (للإيجي)، (طبعة بولاق)، القاهرة ١٢٦٦ هـ، ص ٥٤٥.

(٩) أحمد بن محمد القيومي: المصباح المنير، تحقيق عبد العظيم الشنلوي، (دار المعارف بمصر)، القاهرة ١٩٧٧، ص ٥٩١.

جُمِعَ جمع ما أصل لامة حرف العلة (كعدو) جمعه أعداء^(٩). أما الإحتمال (الثاني) فهو أن يكون أصل لفظ (النبي) غير الهمز، فهو مأخوذ من (النوبة أو النبوة) وهي الإرتفاع عن الأرض^(١٠)، يقال تنبى فلان إذا ارتفع وعلا، وهو فعيل من النوبة بمعنى مفعول، والجمع أنبياء، وحيث أنه يكون معناه الذي يشرف على سائر الخلق، والرفع المنزلة عند الله^(١١). فلفظة (النبي) تفيد الرفعة، ولا يقع فيها تخصيص من جهة اللغة، لأنها تستعمل في كل رفعة، و (لكنها) صارت في الشريعة والتعارف مستعملة في رفعة مخصوصة، حيث لم يُجَوِّز السمع حصولها إلا للرسول^(١٢).

وقد تبين موقف المتكلمين من هذين الإحتمالين، فأجمع الأشاعرة - إتساقاً مع نسق

(٩) ابن منظور المصري: لسان العرب، ج ١، ص ١٥٦.

(١٠) محمد بن أبي بكر الرازي: مختر الصالح، ص ٦٤٤.

(١١) أبو الثناء الأصفهاني: شرح طوابع الأنوار، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٣ هـ، ص ١٩٨.

(١٢) القاضى عبد الجبار الهملاني: المفتي في أبواب التوحيد والصلوات، ج ٥، ص ١٤-١٦.

والمعجزات)، تحقيق محمود الخضيرى، محمد محمود قاسم، القاهرة ١٩٦٥، ص ١٦.

فالثابت أن لفظة (نبي) سواء كان اشتقاقها من (النبا)، أو من (النوبة) يحظر تماماً حصولها إلا للرسول، وبذلك يبدو أن اللفظة (نبي) قد تعرضت لما تتعرض له اللفظة أحياناً من فرض قيود دقيقة حول استعمالها، تبلغ حد الحظر، إذا ما ارتبطت بمسألة دينية، وفقد كان البدائي يفرض حظراً تاماً على الكلمة إذا ما اتصلت بالمقدس Totem، وهذه المادة ليست مقصورة بحال على المجتمعات البدائية، فهي معروفة في كل البيئات وفي كل أنواع الحضارات بمستوياتها المختلفة. حيث انتشرت في ديانات مختلفة منها البرهمية واليهودية والإسلام والمسيحية، إذ فُرِضَ حظر الاستعمال هذا، على اللفظ اللاتيني Verbum - أي الكلمة - وذلك بمجرد اكتسابه صبغة دينية في الفصل الإفتتاحي من انجيل القديس يوحنا: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله يوحنا: ١، ١».

بحيث لم يعد من المستطاع استعماله في معانٍ دنيوية. انظر: ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة، (سبق ذكره) ص ١٧٤ - ١٧٧. وقد رأى المعتزلة في هذه العادة التعارف عليها ما يكرس الانفصال بين (الإلهي) من جهة، وبين (الإنساني) من جهة أخرى. وذلك حين أظهروا السر في انصراف لفظ (الخالق) إلى الله سبحانه دون الإنسان، فقالوا إن (العرف والتعارف) هو الذي قصر هذا اللفظ على الذات الإلهية، كما قصر عليها لفظ (رب) حتى ينتهي الإيمان بربوبية سواء. ولما كان مرجع ذلك إلى (العرف والتعارف)، فإن لا مانع - على الحقيقة - يمنع من وصف غيره سبحانه بالخلق. انظر: محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٧٢. فبدا وكان الإنقسام بين الله والإنسان قد نشأ عن (العرف) - بما هو خبرة إنسانية مشتركة، ولا وجود له على الحقيقة، وهذا ما تؤكده تجربة اللغة العلماء التي لم تتغلب خبرة العرف بهد.

شامل يتنظم بناءهم النظري - على تأكيد اشتقاق لفظ (النبى) من النبأ، أي الخبر، إذ (النبى) - عندهم - هو المنبئ واشتقاقه من النبأ^(١٣). وقد غالى (الجويني) في تأكيد ذلك الاشتقاق حين أطلق على (النبوة) اسم (النبوة)^(١٤)، باعتبار أن النبي هو المنبئ من النبأ. ولا يعني ذلك - بالطبع - أن الأشاعرة قد منعوا البتة الإحتمال الثاني للإشتقاق من (النبوة). إذ الأمر غير ذلك تماماً، وجل ما في الأمر، أن الأشاعرة قد تبناوا الإشتقاق الأول - من النبأ - لأنه يتسق ورؤيتهم الشاملة للنبوة، أو النسق القار خلف الاستخدام اللغوي. ولا يتضح ذلك إلا في مواجهة المعتزلة الذين لم يوافق غالبيتهم - خضوعاً لمقتضيات نسق مغاير - على رد لفظ (النبي) إلى (النبأ)، فإنهم قد أوقفوا رد لفظ (النبي) إلى النبأ على شرط همزها، وفأما إذا هُمزت فهي مأخوذة من الانباء والإخبار والإعلام^(١٥). ولما كان (النبي) قد أنكر الهمز بالرغم من جوازه لغة، إذ لا شبهة في هذه القراءة، أعني بالهمز، لأنها ظاهرة كظهور القراءة من غير همز. فاعلم أن لفظة (النبي) تفيد الرفعة، وهي مأخوذة من النبوة أو النبوة^(١٦).

وقد ترك هذا التباين - المتعلق بالإشتقاق اللغوي - أثره على موقف كل فريق منهما من التعريف الاصطلاحي للنبوة. ذلك أنه يمكن - قياساً على التباين اللغوي بين الفريقين - التمييز بين تعريفين اصطلاحيين للنبوة، (الأول) يرى فيها (هبة واصطفاء)، والآخر يرى فيها (رفعة وارتقاء)^(١٧). وقد ذهب كل فريق إلى تبني رؤية اصطلاحية للنبوة

(١٣) البغدادى: أصول الدين، ص ١٥٣، الأصفهاني: شرح طوابع الأنوار، ص ١٩٨، السيد السد: شرح المواقف، ص ٥٤٥.

(١٤) الجويني: الإرشاد، تحقيق محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، (مكتبة الخانجي)، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٣٠٢.

(١٥) الفاضلي عبد الجبار: المغني، ج ١٥، ص ١٤.

(١٦) الفاضلي عبد الجبار: المغني، ج ١٥، ص ١٤، فإنه نقل عن (أبي هاشم الجبائي) أن اعرابياً نادى الرسول: «يا نبي الله». فقال له الرسول: «ولست بنبي الله» وإنما أنا نبي الله.

(١٧) أظهر كل من الفكر المسيحي والفكر اليهودي - في العصر الوسيط - وضماً مشابهاً لهذا الوضع الثاني لمسألة النبوة عند المتكلمين. بل وقد لاح قدر من التماثل بين رؤية كل منهما - بصدده هذه المسألة - والرؤية الاعتزالية، فقد تساءل القديس توما الأكويني عما إذا كانت النبوة معرفة أم معجزة؟ وانتهى إلى أنها تقوم - أولاً - في المعرفة ثم المعجزة. انظر: ميخائيل ضومط: توما الأكويني، (المنظمة الكاثوليكية)، بيروت ١٩٥٦، ص ١١٥. أما موسى بن ميمون - الذي يمد أحد جسور الوصل الحضاري بين الشرق والغرب - فقد انتهى بصدده المسألة ذاتها إلى آراء ثلاثة، تكاد أن تكون رجماً =

تستق ورؤيته اللغوية لها، أو العكس. فإنحاز الأشاعرة - اتساقاً مع ردهم لفظة (النبي) - لغة - إلى النبا والخبر - إلى تعريف النبوة - اصطلاحاً بأنها «موهبة من الله تعالى ونعمة منه إلى عبده، وهي قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده: أرسلناك وبعتناك وبلغ عنك»^(١٨). إنها هبة من الله، وليست معنى يعود إلى ذات النبي ولا إلى عرض من أعراضه، استحقتها بكسبه وعمله^(١٩). ذلك أنه لا يشترط في الإرسال شرط من الأحوال المكتسبة بالرياضات^(٢٠). وكان النبوة حين تكون (انباءً وإخباراً) لا يقتضي الأمر أكثر من أن يصطفي الله من عباده من يشاء، ويرسله بهذا الخبر، فإن جوهرها - أي النبوة - (قولاً) وليس (فعلاً). وذلك لكونها «ترجع إلى قول الله تعالى لمن يصطفيه وأنت رسولي»؛ ولا تؤول إلى صفات الأفعال^(٢١). والنبوة، إذ تكون - في الاصطلاح - مجرد (قول)، فإنه لا بد من ردها - في اللغة - إلى الإنباء والإخبار. وأما إذا كانت النبوة - على العكس - (صفة لفعل)، فإن ردها - لغة - إلى الإنباء والإخبار، يقوض الإتساق المنطقي بين ضربي المعنى (اللغوي والاصطلاحي)، فينقطع بينهما التواصل ويختل الانتقال. وهنا يتبدى الخلاف^(٢٢)

= وصدي لما ساد الأوساط الفكرية الإسلامية. (الأول) هو رأي العوام الذين يعتقدون أن الله يختار من يشاء من الناس فيمته نبياً، ولا فرق بين أن يكون هذا الشخص حكيماً أو جاهلاً، عجزوا أو صغيراً، و(الثاني) هو رأي الفلاسفة القائل بأن النبوة ملكة إنسانية خالصة بلغت أقصى كمالاتها، و(الثالث) - وهو ما يفضل ابن ميمون يرى أن النبوة غير ممكنة دون تربية وتدريب، وبذلك توجد الإمكانية على التنبؤ التي تحولها إرادة الله من القوة إلى الفعل. انظر:

M. Maimonides: *The guide for the perplexed*, trans by, M. Friedlander, New York, 1956, pp. 219-220

(١٨) أبو الشناء الأصفهاني: شرح طوابع الأنوار، ص ١٩٩.

(١٩) الأمدى: غاية الحرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية)، القاهرة، ١٩٧١، ص ٣١٧.

(٢٠) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٤٥.

(٢١) الجويني: الإرشاد، ص ٣٥٥.

(٢٢) يكتب الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة - بصدد تعريف النبوة - دلالة الأعمق من الخلاف بينهما حول التصور الأساسي لعلم الكلام. فقد انطلق الأشاعرة في بتألفهم للعلم، من أن (الله) هو المفهوم الأساسي - أو الأوحد - الذي يتناس حول العلم بأكمله، فجاء العلم - بأسره - اجتراراً كاملاً لهذا المفهوم، حتى ليلوح أن العلم لا يقدم إلا تصوراً لعالم ليس فيه إلا الله. ومن هنا أظهروا عجزاً بالغاً فيما يتعلق بإمكانية تصور أي جدل بين الله والإنسان، يمكن بناء العلم بدءاً منه. وقد كان هذا ما أمكن المعتزلة إدراكه، فتأوا بالعلم من أن يكون اجتراراً (له) فقط. لأن الله غني عن العالمين - ومضوا إلى أن الإنسان هو مناط العقائد وغايتها، وهكذا أدركوا بنية العلم في الجدل بين الإلهي =

بين الأشاعرة والمعتزلة الذين نظروا - أعني المعتزلة - إلى النبوة على أنها تمثل - في الإصطلاح - (صفة لفعل)، ولذا فإنها - لغة - تكون (رفعة وإرتقاء)، لا (هبة وإصطفاء). إنها «رفعة مخصوصة يستحقها الرسول إذا قبل الرسالة وتكفل بأدائها والصبر على عوارضها»^(٢٣). وهكذا أكد عبّاد بن سليمان المعتزلي أن النبوة هي «جزء على عمل»^(٢٤)، وناصره - في ذلك - الجبائي، وإن كان قد خفف بعض الشيء من تطرفه، بقوله «إن النبوة ثواب على عمل ونتيجة لمجاهدة وإصطفاء الله لأنبيائه، وإختصاصه إياهم بالنبوة»، وهو بهذا يلتقي مع الفلاسفة^(٢٥)، ولكن يضيف - متفقاً مع أهل السنة - أن النبوة يجوز أيضاً أن تكون ابتداءً، وقد أخذ المعتزلة المتأخرون بهذا التوفيق^(٢٦). وإذا جعل المعتزلة النبوة - في الإصطلاح - (صفة لفعل) وجزاءً على عمل، بحيث تأدوا إلى أنها (رفعة مخصوصة) يستحقها الرسول لفعل مخصوص، فقد لزمهم الأخذ بمفهوم لغوي يتسق ومنحاهم الإصطلاح، ولذلك وقفوا مع رد لفظة (النبي) - لغة - إلى (النبوة والنبوة) بمعنى الارتقاء، وذلك كي تفيد اللفظة (الرفعة والإرتقاء) - في اللغة والإصطلاح معاً - وبشكل يصبح معه الانتقال بينهما غير مضطرب أو مختل.

= والإنساني. وهذا التمايز في بنية العلم - عند الفريقين - يرجع إلى الدور المتميز الذي لعبته التطورات الاجتماعية في بناء العلم وتطوره. وهذا ما سنشير إليه.

(٢٣) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ١٥، ص ١٦.

(٢٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (النهضة المصرية)، القاهرة ١٩٥٠، ج ٢، ص ١٢٢.

(٢٥) عارض الفلاسفة القول بأن النبوة هبة وإصطفاء، لأنهم علّوها جزءاً من الإستيمولوجيا، فإنها «أكمل المراتب التي يملها الإنسان بقوته المتخيلة». (بحيث يمكن لأي إنسان) - كانت قوته المتخيلة قوية وكاملة جداً، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، ولا أخلتها للقوة الناطقة - أن تكون له نبوة بالأشياء الإلهية. «انظر: الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، طبعة محمد علي صبيح، القاهرة، بلون تاريخ، ص ٦٨ - ٦٩. وبالرغم من أن قدراً من الخلاف يظهر بين المعتزلة - الذين رفضوا القول بأن النبوة (هبة وإصطفاء)، بدءاً من تحليلاتهم لتعريف النبوة لغة وإصطلاحاً - وبين الفلاسفة - الذين أسسوا رفضهم للإصطفاء في النبوة على جدار إستيمولوجي - إلا أنه يبدو خلافاً ظاهرياً فقط، حيث يكشف التحليل عن أن الموقف من (الإنسان) كان أساس الرفض في الحالين.

(٢٦) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية. منهج وتطبيق. (دار المعارف بمصر) القاهرة ١٩٧٦، الطبعة الثالثة، ج ١، ص ١١٠.

وإذن، فقد بان أن مسألة تعريف النبوة تُظهر نوعاً من الإحالة المتبادلة بين اللغة والإصطلاح، بحيث يحيل (تحليل لغوي) معين إلى تبني (مفهوم إصطلاحي) بعينه، والعكس أيضاً. وليس من شك في أن هذه (الإحالة المتبادلة) بين اللغة والإصطلاح، ليست مجرد عمل أحرزته الصدفة وأظهره الحظ، بل إنها - بالأحرى - عمل يجد تفسيره ومغزاه في إطار انتماه إلى نسق شامل - أو كلية متجانسة - من التصورات، التي تؤلف مضمون علم الكلام. ويعبارة أخرى، لا تنفك هذه الإحالة بين (تحليل لغوي) وبين (مفهوم إصطلاحي) عن الإشكالية الأساسية في علم الكلام؛ أعني إشكالية العلاقة والحدود القائمة بين دوائر الوجود (الله - والعالم - والإنسان). تلك الإشكالية التي لا يمكن البتة تفسير التباين بين الأنساق النظرية داخل العلم نفسه إلا بدءاً منها^(٢٧).

(٢٧) إن النسق الأشعري - مثلاً - يند عن التفسير في غياب إدراك واضح لحقيقة انتفاء الحدود والعلاقة بين دوائر الوجود الثلاث (الله - والعالم - والإنسان) عند الأشاعرة. وكان ذلك بقصد إفصاح المجال أمام سيادة (المطلقات الإلهية)، إلى الحد الذي أصبح معه وجود (العالم والإنسان) وجوداً فارغاً هشاً بلا قوام. فإن الوجود الحق (الله) لا يظهر - في النسق الأشعري - إلا في عالم لا يقلت من قبضته، أو بالقياس إلى (إنسان) يبدو يزلزله كريمة في مهب الريح. وذلك في حين أدرك المعتزلة أن نزوع الموضوعية عن (العالم)، وحرمان (الإنسان) من الحرية، قد يحيط بوجود (الله) ذاته بظلال الخطر. ولهذا مضوا إلى أن الوجود الحق (الله) لا ينكشف إلا في (عالم) يتصف بالضرورة والموضوعية، ويؤكد حرية (الإنسان) وفعالته، حتى بدا وكأن (العالم والإنسان) يبدان بمثابة مقدمة ضرورية لفهم (الذات الإلهية) نفسها حقاً. وذلك ما يؤكد أصلي التوحيد والعدل، (فالأول) تأكيد لموضوعية العالم وضرورة قوانينه في إطار الدفاع عن التنزيه المطلق للذات الإلهية. و (الثاني) دفاع عن حرية الإنسان وفعالته في إطار الكشف عن عدل الله. ومن هنا تبلور مفهوم (الحد والعلاقة) بين دوائر الوجود الذي يلعب دوراً هاماً في صياغة النسق الاعتزالي.

وهكذا أدرك المعتزلة (الله) - لا بإدراك مباشر كما فعل الأشاعرة - ولكن من خلال وساطة (العالم والإنسان) فكشفوا بذلك عن قناعة - وإن كانت لا واعية - مؤداها أن المعرفة المباشرة تعد من أكثر صور المعرفة فقراً وتجريداً، لأنها تجعل أي مضمون يندرج تحتها أحادي الجانب. انظر هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية: ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، ١٩٨٣، ص ٢٠٥. في حين يمثل التوسط أثراً هاملاً للمضمون لأنه يعني: «أن نتخذ من شيء نقطة بداية نسير منها إلى شيء آخر، بحيث يكون وجود هذا الشيء (الثاني) متوقفاً أو معتمداً على وصولنا إليه من خلال شيء آخر متميز عنه». انظر: المصدر السابق، ص ٦٦. ولهذا «فإن المعرفة المباشرة بالله لا تسير أبعد من القول بأن الله موجود، أما أن تقول لنا ما هو، فذلك فعل من أفعال الإدراك يتطلب توسطاً». انظر: المصدر السابق، ص ٢٠٥. وهكذا «وجد أن معرفة الله، هي في طابعها الحق تتضمن توسطاً». انظر: المصدر السابق، ص ٦٦، ويبدو أن ذلك هو ما أدركه المعتزلة بالفيض.

والحق أن التباين حول تعريف النبوة لغة وإصطلاحاً - وبالتالي ما بينهما من إحالة - يكتسب دلالاته الجوهرية، لا من ذاته، بل من التباين بين الأنساق القارة خلف الاستخدام اللغوي. فالأشاعرة - اتساقاً مع بنائهم النظري الذي يقوم على سيادة (المطلقات الإلهية) - قد ردوا النبوة - إصطلاحاً - إلى اصطفاؤه يرجع إلى إرادة الله وقدرته المطلقة، ودونما نظر لفعل من الإنسان. فبدا الفعل الإلهي - من ثم - بلا مبرر أو غرض، وانتضت عنه الحكمة والغائية وترك نهياً للعبث والعشوائية^(٢٨). فإنه ليس «لما يقدر عليه (الله) كل ولا غاية»^(٢٩). وهكذا ينتهي نسق (المطلقات) الأشعري إلى تقويض (المطلق) نفسه. وذلك بوصف فعله بالعبث والخلو من الحكمة والغاية. وبالرغم مما ينطوي عليه هذا القول من مفارقة يعكسها التناقض بين ما قصد إليه الأشاعرة، وبين ما انتهوا إليه بالفعل، فإن ذلك ليس بالغريب على نسق نظري قام على تصور أحادي مغلق (للذات الإلهية)، وبشكل بدت معه وكأنها تفعل في خلاه أو في عالم لا قوام له على الأقل، فجاء فعلها خلواً من المنطق والحكمة، لأنه لا يتحدد ولا يرتبط بشيء البتة. ومن هنا فإنه يبدو، وكأن إنكار العالم - كبعد لعب دوراً في تصور الذات الإلهية - يجعل من هذه الذات مجرد وجود بلا مضمون^(٣٠). وقد تنبه المعتزلة لذلك - فيما يبدو، وهكذا اجتهدوا في ادراك (الذات الإلهية) من خلال وساطة (العالم والإنسان)، وانتهوا - من ذلك - إلى بلورة مفهوم (الحد)، وعلاقة الجدل بين دوائر الوجود^(٣١) (الله - والعالم - والإنسان). واتساقاً مع هذا

(٢٨) ولكن يبدو أن الأشاعرة قد أدركوا أن عدم تبرير الاصطفاة الإلهي للنبي، بشيء غير إرادة الله المطلقة، ينتهي إلى مأزق يتمثل في القول بمشوائية الفعل الإلهي وخلوه من الحكمة، فذهبوا إلى أن «الأقل قبولاً عند العقل أن يُقال إن هذه الهبة من الله (هبة النبوة) يمكن أن يتعرض لها أي مخلوق إتفق، إذ لا بد لهذا المخلوق من مران وحسن إعداد». انظر: طه الدسوقي: نظرية النبوة في الإسلام، القاهرة ١٩٨١، ص ٧. ولكنهم - مع ذلك - اصبروا، متمسكين مع رد كل شيء إلى الله، على رد ذلك المران وحسن الإعداد إلى فعل من الله، لا من الإنسان، فاتتهوا إلى حيث بدأوا. إذ يبقى السؤال: لماذا يختص الله بعبادته وحسن أعداده أفراداً دون غيرهم يؤهلهم لتلقي هبة النبوة؟ (٢٩) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢٢٤.

(٣٠) اشرنا - فيما سبق - إلى ما قاله (هيجل) من أن المعرفة المباشرة بالله - دون توسط - لا تسير أبعد من القول بأن الله موجود فقط. انظر حاشية (٢٧)، الصفحة السابقة.

(٣١) المقصود من ذلك أن كل دائرة من الثلاث لا تتحدد ولا تكتسب هويتها الحقة إلا من خلال علاقتها بالدائرتين الأخرتين، فالإنسان - مثلاً - لا يكتسب هويته إلا في مواجهة (الله والعالم). وقد أدرك (الله) نفسه، أنه لا يُعرف حقاً إلا من خلال وساطة ما. هذا ما أكدته الحديث القدسي القائل «كنت =

الإدراك - الذي قام عليه النسق الاعتزالي، لم يرد المعتزلة النبوة إلى اصطفاء تقوم به إرادة الهية، لا يبررها شيء خارجها، بل اكتشفوا (حداً) يفسر هذا الإصطفاء، حين رده إلى عمل وإستعداد سابق تكون (النبوة) ثواباً عليه. وهكذا النبوة - عندهم - (صفة لفعل) أو (جزاء على عمل). ولذلك ناوا بالفعل الإلهي عن العشوائية. فبدأ وكأن اكتشافهم (للفاعلية الإنسانية) كمدخل لفهم (الفعل الإلهي) يعد بمثابة كشف عن غائية الفعل الإلهي وحكمته. وليس من شك في أن هذه النتيجة تتفق وبنية نسق أدرك (الذات الإلهية)، لا مباشرة، بل بتوسط (العالم)، فبدت هذه الذات ذاتاً تفعل في عالم له قوامه وجوده، ولذا جاء فعلها مرتبطاً بشيء ومبرراً بغائية ما (٣٣).

وإذا كان (المفهوم الإصطلاحي) للنبوة يرتبط - كما وضح - بنسق أشمل من التصورات يكمن خلفه، فإن (التعريف اللغوي) للنبوة لا ينفك - بالمثل - عن هذا النسق. وذلك هو ما يفسر الإحالة المتبادلة بينهما. ففي عالم رأى الأشاعرة أنه لا يبدو فيه غير الله - بحيث تصبح (النبوة) فعلاً خالصاً من الله يتمثل في قوله - دونما مبرر - لواحد من عباده وأرسلناك فبلغ عناء - فإن النبوة لغةً ترتد إلى مجرد الإنباء والإخبار. أما في عالم رأى فيه المعتزلة فاعلية الإنسان تتجلى إلى جانب الفاعلية الإلهية - بحيث تصبح النبوة جزءاً (إلهياً) على فعل (إنساني) مخصوص - فإن النبوة لغةً ترتد إلى (النبوة) بمعنى الرفعة التي تفيد الخصوصية.

بات واضحاً - إذن - أن تباين الرد اللغوي (للمنهي) إلى (النبأ) عند الأشاعرة و(النبوة) عند المعتزلة، يتبدى عن تباين أعمق في التصور المهيمن على البناء النظري

= كنزاً مخفياً. فأحييت أن أعرف، فخلقت المخلوق، فيه عرفوني. وهكذا يتحدد كل طرف عبر الآخر. ولعل أهم ما يترتب على القول بملاقاة الجدول، هذه بين دوائر الوجود، هو رفض النظر إلى وجود (العالم والإنسان)، على أنه وجود عابر أو عارض، وذلك بعد أن أصبح هذا الوجود (العالم والإنسان) مدخل للكشف عن وجود الله ذاته. وبهذا اكتسب قدراً من الضرورة يتوازى مع الدور الذي يلعبه في الكشف عن وجود الله، الذي هو ضروري بالطبع.

(٣٣) لعل من المفارقات العجيبة أن الدفاع عن (الله) من خلال الإنكار التام لكل من (العالم والإنسان) قد انتهى بالأشاعرة إلى عشوائية مطلقة جعلت الوجود الإلهي ذاته مهدداً بالإنكار بعد أن أفرغته من كل مضمون. في حين أن الدفاع عن (العالم) واتخاذ مدخل لفهم (الوجود الإلهي)، قد انتهى بالمعتزلة إلى الكشف عن المضمون الحقيقي للذات الإلهية. وكان من فقدها (العالم) لا يمكن أن يلفوا عبثاً (الله) وهذا هو جوهر الدرس الاعتزالي. وما أحوجنا إليه.

لكلا الفريقين. إلا أن البحث في دلالات الجذر اللغوي (نبأ - نبا) للنبا والنبأوة يتجاوز هذا التباين. هذا مع التجاهل المؤقت لحقيقة اختلاف الأبنية النظرية المهمة على هذا التباين - إلى الكشف عن مستوى أعمق من المعنى يمسك باللفظتين معاً في وحدة. أي أن (المجال الدلالي)^(٣٣) يتجاوز التباين اللغوي الظاهر إلى الكشف عن وحدة خفية يظهرها المعنى الأعظم.

(٢) المجال الدلالي للفظ (النبى):

يكشف البحث في دلالات الجذر اللغوي للفظ (النبى) وهو (نبأ - نبا) عما ينطوي عليه هذا الجذر من عنصر حركي يصعب إنكاره. إذ تشير كل دلالات هذا الجذر تقريباً إلى حركة تحدث وانتقال يتم، (فنبأ الشيء) - مثلاً - تعني ارتفاع وتجاوى وتباعد (وليس هناك ارتفاع وتباعد دونما حركة)، ونبأ - نبأ - أي خرج من أرض إلى أخرى، ونبأ القوم أي تباعد عنهم، والنبأ هو الخبر لأنه يأتي من مكان إلى مكان آخر، والنبى هو الخارج من مكان إلى مكان^(٣٤)، ويقال: نبات البذرة أي صارت نباتاً. الخ. وليس من شك أن عنصراً حركياً يبدو ظاهراً في معاني «الخروج والارتفاع والتباعد والصيرورة» وهي كلها دلالات الجذر المشار إليه. وبما أن (النبوة) أيضاً لفظ مشتق من هذا الجذر، فلا بد أنها تنطوي - من حيث انتماؤها إلى نفس المجال الدلالي - على هذا الجوهر الحركي^(٣٥).

(٣٣) يُقصد بالمجال الدلالي تنظيم المادة المعجمية في إطار مجموعات من الوحدات الدالة التي تشترك عناصرها ويحدد بعضها البعض الآخر وتكتسب قيمة من وضعها داخل الكل الذي يسمى بالمجال الدلالي، ويعتمد هذا المجال على علاقات التداهي والتقابل والتشابه التي تتجاوز بكثير علاقات التضاد والتراصف المطروقة عادة في المعاجم، وتتمثل أهمية المجال الدلالي في الكشف عن قواعد الأبنية الثقافية. انظر: صلاح فضل: نظرية النبأية في النقد الأدبي، (مكتبة الأنجلو المصرية)، القاهرة ١٩٧٨، ص ١٩٣.

(٣٤) ابن منظور: لسان العرب، ج ١، ص ١٥٧، وأيضاً: قاموس المتجدد في اللغة والأعلام، بيروت، بدون تاريخ، ص ٨٧٤، وأيضاً: محمد الرازي: مختار الصحاح، ص ٦٤٤، وأيضاً: أبو التاء الأصفهانى: شرح طوابع الأنوار، ص ١٩٨.

(٣٥) قد يكون ذلك هو ما قصده السير هاملتون جب وهو يصعد المقارنة بين حركة التاريخ الإسلامي وحركة التاريخ الأوروبي، فكلاهما - على حد قوله - قام على أنقاض الامبراطورية الرومانية في حوض البحر الأبيض المتوسط، ولكن بينهما فرقاً أصيلاً. فبينما خرجت أوروبا على نحو متدرج لا =

ولما كانت أي (حركة) تكشف عن انتقالٍ من حالة إلى أخرى. فإن النبوة - بوصفها (حركة) - تكون بمثابة كشف عن انتقال الوجود الإنساني من حالة - استند فيها قدرته على الحياة الحقة - إلى حالةٍ أخرى تنبثق عن أشكال أكثر تطوراً وحياة. وهذه النقلة التي حققتها النبوة في الوجود لا تتم إلا في الزمان، فإنه لا حركة إلا في زمان، وهكذا تحيلنا الطبيعة الحركية للنبوة إلى طبيعتها الزمانية. ولكن أي نوع من الزمان هذا الذي يشكل جزءاً من طبيعة النبوة؟ أيكون زماناً مطلقاً يتفق وطبيعة الألوهية التي تجود بالنبوة؟ أم أنه زمان نسبي يتفق وطبيعة البشر الذين تصبح النبوة دونهم خطاباً لا معنى له؟ إن إجابة تتبنى أياً منهما تمثل مازقاً حرجاً، لأنه لو كان الزمان المائل في طبيعة النبوة زماناً مطلقاً لكانت النبوة - تبعاً لذلك - ظاهرة لا نهائية مطلقة. وهو قول يتعارض مع حقيقة تناهي النبوة، إلى جانب أنه يتجاهل الأبعاد التاريخية والاجتماعية التي تعكسها النبوة. أما إن كان هذا الزمان زماناً نسبياً - إنسانياً، فلا بد أن يتبع ذلك القول بأن النبوة ظاهرة جزئية نسبية. وإلى جانب ما ينطوي عليه ذلك من تشكيك في مصدرها، فإنها لو كانت كذلك حقاً، لكانت ظاهرة لا معقولة نتجت عن ضرب من ضروب الصدفة والحظ، لأنها تفتقر - والحال كذلك - إلى الكلي الذي يعقلنها ويفسرهما «والفكر ينشد باستمرار شيئاً ثابتاً ودائماً، متعيناً بذاته، ويتحكم في الجزئيات، ويعد هذا الكلي، الذي لا تستطيع الحواس أن تدركه، هو الجانب الماهوي والحقيقي، أما الجزئي فهو العابر اللامعقول»^(٣٦). وهكذا بان أن الزمان المائل في طبيعة النبوة ليس بالمطلق أو النسبي. ولذا فإننا أمام إحدى نهايتين:

إما إنكار الطابع الزماني للنبوة أو البحث عن نوع آخر من الزمان يتجاوز كلاً من النسبي والمطلق. ولما كان إنكار الطابع الزماني للنبوة أمراً متعلزاً لأنه إنكار لوجود النبوة ذاتها، فإن علينا البحث عن زمان يتجاوز قصور (النسبي والمطلق)، ولن يتيسر ذلك إلا بصهرهما معاً. والحق أن ذلك هو ما تصنعه النبوة فعلاً حين تصهر المطلق والنسبي في

= شعوري وبعد عدة قرون من الفوضى الناجمة عن غزوات البرابرة، انبثق الإسلام انتشاقاً مفاجئاً في بلاد العرب وأقام بسرعة تكاد تميز على التصديق في أقل من قرن من الزمن، امبراطورية جديدة في غربي آسيا وشواطئ البحر الأبيض المتوسط الجنوبية والغربية. انظر: هاملتون جب: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس (وأخرون)، بيروت ١٩٦٤، ص ٤. وهكذا اظهرت المقارنة الجوهر الحركي للنبوة الذي انعكس على المجتمع.

(٣٦) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ص ٩٣.

هوية واحدة^(٣٧). ومن هنا «تنتشر إلى شطرين وتصبح مزدوجة فيكون لها داخل وخارج أو قوة وتبديها»^(٣٨). ولذا فإن النبوة - عند ابن عربي - «وجه من وجوه الحقيقة الإلهية الكامنة في (الأزل) تتجلى دورياً على الأرض في صورة نبي (حيناً بعد حين) حتى كان تجليها الأكمل في الحقيقة المحمدية»^(٣٩). إنها قوة في (الأزل) - دلالة على بعد مطلق - تتجلى (حيناً بعد حين) - دلالة على بعد نسبي - وذلك يؤكد جدلية النسبي والمطلق أو الداخر والمخارج في قلب النبوة. فالنبوة - من حيث هي داخل أو قوة كامنة في الأزل - تنطوي على بُعد زمني مطلق يتمثل في نوع من العلم الأبدي يرثه العلماء عن الأنبياء دون انقطاع. فهي الصيرورة الأبدية للعلم حتى لتشبه مياه النهر التي علمنا هراقليطس أنها تتجدد أبداً أو أنها الشمس التي تتجدد كل يوم^(٤٠). ويتأكد هذا البعد المطلق من النبوة من حيث أنها حقيقة كلية لها تجلياتها الدورية - التي هي بمثابة صور وأشكال تاريخية للوعي بالعالم تند عن التفسير في غياب هذا الكلي - وبهذا تكون النبوة - رغم تجلياتها الدورية الجزئية - حقيقة كلية تكمن خلف هذه التجليات. وتعبير آخر، تظهر النبوة إنحلال التناقض بين الكلي والجزئي. ويمكن القول بأن هذا المطلق الكامن في جوف النبوة يندرج في إطار ما يمكن تسميته (بميتافيزيقا النبوة) التي أفاض في دراستها فلاسفة الإسلام المتصوفة خاصة، وذلك بتأكيدهم على الحقيقة الباطنية المطلقة للنبي محمد (ﷺ) «الذي جرت سنته على أن يتصور في كل زمان بصورة أكملهم (أكمل البشر) ليعلي شأنهم ويقيم ميلانهم: فهم خلفاؤه في الظاهر وهو في الباطن حقيقة»^(٤١).

(٣٧) يميز (صموئيل هولدهايم ١٨٠٦ - ١٨٨٠) رائد اليهودية الإصلاحية - بين جانبين في نبوة العهد القديم، أحدهما مطلق ومقدس، والآخر نسبي وتاريخي. انظر: عبد الوهاب محمد المسيري: موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، (مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام)، القاهرة ١٩٧٥، ص ٤٥٢.

(٣٨) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ص ٩٣.

(٣٩) حسين مروة: النزعات المعادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ٢، دار الفارابي، بيروت ١٩٨١ (الطبعة الرابعة) ص ٢٧٩. وانظر أيضاً: القاشاني: شرح فصوص الحكم، (مكتبة الحلبي) القاهرة ١٩٦٦، الطبعة الثانية، نص (٢٧) ص ٣٢٦-٣٢٧.

(٤٠) هراقليطس: جدل الحب والحرب، ترجمة وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة ١٩٨٠، شذرات ٩، ٩١، ص ٩٤-٩٦.

(٤١) عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل، (مكتبة الحلبي) القاهرة ١٩٨١، الطبعة الرابعة، ج ٢، ص ٧٥.

والتصوف - بوجه عام - يظهر متعالياً فوق نطاق صور الوحي العملية، إذ أنه نزوع نحو الوحي بمعناه المطلق - ذلك الوحي الذي يكمن خلف صوره العملية - وهو أيضاً (أي التصوف) يقلل من قيمة مدونات (Records) الوحي، لا من أجل أن يحل وحيه الخاص محلها - فإنه لا يفعل ذلك من منظور النقد العقلي - بل ليعثر على الوحي الباطني وراء كل صور الوحي العملية^(٤٣).

ومن ناحية أخرى تنطوي النبوة - من حيث هي خارج أو تجليات دورية تظهر حيناً بعد حين - على بعدٍ زمني نسبي، وذلك من حيث أنها ترتبط ببناء تاريخي واجتماعي معين، بشكل يكون معه الوجود الإنساني المتعين في مظهره الاجتماعي والتاريخي موضوعاً لها. وهذا البعد النسبي الكامن في النبوة - وهو الذي يفسر النسخ في الشرائع والنبوات - يشكل ما يمكن أن نطلق عليه (أنثروبولوجيا النبوة) - وهو الميدان الذي اهتم بدراسه علماء الكلام خاصة المعتزلة، إذ أن «الله يُعبد بحسب المصالح، فإذا عُلِم أن الصلاح في بعض الأوقات خلاف ما تقدم، تُعيذ بحسبه (أي بحسب الصلاح المخالف لصلاح سابق)، كما يفعل الأفعال بحسب المصالح»^(٤٤).

وهكذا تمثل النبوة لحظة انحلال التعارض بين النسبي والمطلق وإنصاهما في هوية واحدة. ولذا فهي تظهر توحداً في المقاصد بين الله والإنسان وتعبير عن اتفاق القصد الإلهي الذي يمثله الوحي مع حركة الروح الإنساني الشاملة، وبعبارة أخرى تمثل النبوة لحظة يكون فيها القصد الإنساني مضموناً لقصد إلهي. وبهذا يتجلى الدور الذي تقوم به النبوة في الكشف عن النزوع الإنساني لتجاوز ذاته في لحظة تاريخية معينة، بوصفه أيضاً نزوعاً إلهياً يهدف إلى نفس الغاية. وكان النبوة تؤكد أن ما يريده البشر يتفق ومقاصد الله^(٤٥).

Paul Tillich: *What is Religion*, New York, 1973. P. 107

(٤٣)

(٤٤) القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين. (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ج (١)، تحقيق محمد عمارة، القاهرة ١٩٧١. ص ٢٤١.

(٤٥) إذا كان هوسرل قد حاول القضاء على (الصورية) و (المادية) في الفكر الأوروبي من خلال (التحليل الفصدي) للشعور، الذي رأى فيه بناءً مكوناً من قالب *noëse* ومضمون *naeme*، تقوم بينهما رؤية مزدوجة موجهة من أحدهما إلى الآخر. فإنه يمكن بالمثل القضاء على (الصورية) و (المادية) في الوحي بتحليله تحليلاً قصدياً يكشف عن (قالبه) و (مضمونه) والملاقة المزدوجة بينهما. والحق أن =

وإذ تتضمن النبوة عنصراً حركياً يكاد أن يكون جوهرها لها، فإن (النبات) - والحال كذلك - يكون نقيضاً لها. ولهذا فإن كل فكر ينحو بالنبوة أو بالوحي منحىً (ثباتياً) من خلال تحويلهما إلى عقائد وأبنية نظرية فارغة المحتوى، يمد فكراً قاصراً يناقض روح النبوة وجوهرها الحركي. وإذا كان هناك من تحولوا بفكرة «ختم الوحي» وإنقطاع النبوة إلى محاولة (تثبيت) ما هو قائم فكراً وواقعاً^(٤٥)، مما أظهر تناقضاً حاداً بين جوهر النبوة

= فكرة (المقاصد) تعتبر من أهم مفاهيم علم أصول الفقه، وقد جعلها (الشاطبي) في كتابه (الموافقات) اسماً لبناء العلم، فتمكن بواسطتها من تجاوز الاختلاف بين المذاهب الفقهية الناشئة عن سوء فهم مقاصد الشارع (الله) أو عدم فهمها على الإطلاق. فهو يرى أنه في مقابل مقاصد الشارع، ثمة مقاصد للإنسان، وأن مقاصد الإنسان هي نفسها مقاصد الشارع. فإنه ليس للشارع مقصد من وضع الشريعة، وإنما قصد بها مصلحة الإنسان، وهذه المصلحة (الإنسانية) تتحقق بالمحافظة على مضمون الشرع (الإلهي). انظر: فهمي محمد علوان: فكرة المقاصد في علم أصول الفقه، (ماجستير غير منشورة)، كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٨٢، ص ٣٧-٤٧، وكذا

Hassan Hanfi: Religions dialogue and revolution Cairo 1977, P. 19.

(٤٥) يبدو أن الأبنية التي تبشر بمفهوم (الختم والإكمال) تنتهي - نظرياً وتاريخياً - إلى الترتب بين تيارين متصارعين: (الأول) يكتفي في رؤيته لأي بناء نظري بشيئة والاستغراق في الإطار السوري الذي ينتظمه كاملاً، بشكل يخلو معه هذا الإكمال نهاية مطلقة للبناء لا يمكن تجاوزها بحال. ولذا يقوم جهد الفكر في مجرد الاجترار الكامل، لهذا البناء السوري على المستوى المعرفي، بل ويصبح التاريخ كله اجتراراً له. و (الثاني) يركز أساساً على ملاحظة أي بناء نظري في حركته. ولذلك فهو يتم أصلاً بالكشف عن الآليات الداخلية التي تحكم التطور الباطني للبناء. ولذلك لا يمثل الإكمال هنا، نهاية مطلقة، بل نهاية مؤقتة بإمكان الفكر أن يتجاوزها إلى مستوى معرفي آخر. إذ يصبح الجهد الحقيقي للفكر، لا مجرد اجترار البناء، بل تمثل آلياته الداخلية من أجل إقامة بناء مواز. ويبدو أن (الإسلام) لم يفلت من هذا المصير، فإن ثمة من ينظر إليه على أنه مجرد بناء صوري نهائي مكتمل لا يخضع لآليات التجربة التاريخية. وثمة - في المقابل - من يركز في فهمه للإسلام على آلياته الداخلية التي يمكن من خلال تمثلها الواعي، إعادة صياغة الحياة بجدلة لا تنتهي. والحق أنه لم يكن الإسلام وحده الذي طاله هذا المصير، فقد حدث الإنقسام ذاته في اليهودية بين (تيار ارتودوكسي) يمثلته (سمسون هيرش ١٨٠٨ - ١٨٨٨) ويرى في الوحي نقطة ميتافيزيقية ثابتة، ولهذا فإن التوراة وحي أزلي خارج التاريخ. وقد ترتب على ذلك إنكار القدرة على إحداث أي تغيير أو تطوير في الوضع الإنساني، بحجة أن عقل الإنسان ضعيف. وفي المقابل يوجد (تيار اصلاحي) يمثلته (صموئيل هولدهايم ١٨٠٦ - ١٨٨٠) ويرى أن الوحي ليس مطلقاً خالصاً، بل هو مفهوم يبرر عن نفسه من خلال التاريخ. ولذلك فإنه لا يعني أكثر من أن الإنسان حامل للعقل فيما يرى هرمان كوهن (١٨٤٢ - ١٩١٨)، انظر: عبد الوهاب المسيري: موسوعة المفاهيم والمصطلحات =

(الحركي) من جهة، وبين (سكونية) الثبوت الذي ترتب على انقطاعها من جهة أخرى. فإن النبي الذي أشار إلى انقطاع الوحي وختم النبوة، هو نفسه الذي أشار إلى استمرارية الطابع الحركي للنبوة من خلال الدور الذي يقوم به «العلماء» (الذين هم ورثة الأنبياء). فهم الذين ستكتسب - من خلالهم - النبوة عبر التاريخ جدة لا تنتهي^(٤٦). وإذن، فإن النبوة تنقطع (وحيًا)، ولكنها تدوم (علمًا)؛ بمعنى أن انتهاء النبوة يعني بدء العلم. ومن هنا فقط يفهم القول: «إن مولد الإسلام - من حيث هو إشارة إلى ختام النبوة - كان مولدًا للعقل»^(٤٧). فالأنبياء هم سفراء الله إلى خلقه، يعبرون عن المعاني ويفهمونها الناس بلغات مختلفة، لكل أمة ما تعرفها على قدر أفهامها، فإذا مضى الأنبياء لسبيلهم، خلفهم العلماء والحكماء وقاموا مقامهم في ما كانوا يقولون ويفعلون، ويعلمون الناس الطريق^(٤٨). وهكذا يرث العلماء والحكماء النبوة لأن «العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الصحيح والبيّنات»^(٤٩). وهذه النبوة التي يمثلها العلماء والحكماء هي النبوة بوصفها علماً أبدياً يشع نوره باستمرار على الأرض سواء ظهرت في شخص معين أو ظلت كامنة عند الله، فالنبوة - بهذا المعنى - لا نهائية أو لا خاتمة لها^(٥٠).

= الصهيونية، القاهرة ١٩٧٥، ص ٤٥١-٤٥٢. وكذلك:

R. Saltzer: *Jewish people, Jewish thought*, Macmillan, New York, 1980, P. 733.

وكذلك فإن الانقسام بين ما يسمى (دين المسيح) و (الدين المسيحي)، الذي ساد كتابات التنويريين في القرن الثامن عشر، يعكس مثل هذا التوتر. انظر: لسنج: دين المسيح، (ضمن مجموعة كتب أخرى للمؤلف نشرها وعلق عليها حسن حنفي في: تربية الجنس البشري، (دار الثقافة الجديدة)، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الأولى، ص ٢٩٨ - ٣٠٥.

(٤٦) في حديث للنبي (ﷺ) أنه قال «إن الله سيبعث على رأس أمتي كل مائة عام من يجدد لها دينها». وقد تحول هذا الحديث إلى صك للشرعية يرفعه كل أولئك الذين يفكرون للمسلمين بوصفهم أقواماً تعيش في التاريخ، لا خارجة.

(٤٧) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، القاهرة ١٩٦٨، ص ١٤٤.

(٤٨) أحمد محمد عوف: غشاها الطائفة البهائية، (دار النهضة العربية)، القاهرة ١٩٧٢، ص ٢٦.

(٤٩) السهرودي: حكمة الإشراق، طبعة طهوان ١٣١٣ - ١٣١٦ هـ، ص ٢.

(٥٠) أدونيس: الثابت والمتحول، (دار العودة) بيروت ١٩٧٤، (الطبعة الأولى) ج ١ ص ٢٧٤. ومن هنا يتفرق التصور الشيخي للنبوة عن التصورات التقليدية لها. إذ يعتقد الشيعة في نبوة لا نهائية مطلقة هي نبع العلم الأبدي الذي يورثه الأنبياء للعلماء - وهم الأمة حسب المفهوم الشيخي - ولذا فإنهم يفرقون بين نبوة زمنية تاريخية انقطعت بوفات النبي (ﷺ) وبين نبوة لا نهائية مطلقة. وقد استفاد منظرو الشيعة المعاصرون من هذا التمييز في بلورة فلسفة إيجابية، لا ترى في التاريخ انقطاعاً، بل =

وخلاصة القول إن النبوة تنطوي - تبعاً لإنتماؤها إلى مجال دلالي معين - على ما يجعل منها باعثاً للحركة والصيرورة في العالم، ولذلك فإن كل فكر يعمل على تكريس السكون في ميدان النظر أو العمل ينتهي - دون شك - إلى خيانة روح النبوة وجوهرها.

(٣) تطور دلالة لفظة (النبى):

يعني لفظ (النبى) - ضمن ما يعني - (الطريق). فالنبى هو «الطريق الواضح الخارج من مكان إلى آخر»^(٥١). وقد ظل هذا المعنى قاصراً على الإستخدام في معاجم اللغة فقط إلى أن ظهر في كتب علم الكلام في مرحلة متأخرة، حيث قيل إن لفظ النبى - بالمعنى الدينى - «مأخوذ من (النبى) وهو الطريق لأنه وسيلة إلى الله»^(٥٢). وحيث أن «تطور الدلالة من عصر إلى عصر يعتبر صدى لتحول اجتماعي خارج حقل اللغة»^(٥٣)، فإن علينا - فيما يبدو - أن نبحث عن تفسير لتطور دلالة لفظ النبى في قلب الواقع الحى لا خارجه. ولعل أول ما يكشف عنه التاريخ أن اصطلاح (الطريق إلى الله) هو من ابتداع الصوفية. ولذا يبدو أنه يتعلم تماماً تفسير اكتساب لفظ (النبى) في كتب علم الكلام لمعنى (الطريق) إلا برده إلى تأثير صوفي هائل لم يتمكن علماء الكلام من مصادقته، فحاولوا استمداج مفاهيمه الأساسية في البناء الكلامي^(٥٤). فقد مثل التصوف - الفلسفي خاصة -

= تقلداً دائماً تفرقه نبوة لا تنقطع. بينما انحصرت معظم التصورات التقليدية للنبوة على القول بإنقطاع النبوة دون تفرقة بين جانب تاريخي ينقطع، وجانب لا نهائي مطلق لا ينقطع.

(٥١) الفيروز آبادي: القاموس المحيط (مكتبة الحلبي) القاهرة ١٩٥٢، (الطبعة الثانية)، ج ١، ص ٣٠.

(٥٢) لم تصادف ذلك المعنى إلا في المصنفات الكلامية المتأخرة بدءاً من القرن السابع الهجري، كما في «طوالع الأنوار» لليضاري ٦٨٥ هـ، و«المواقف» للإيجي ٧٥٦ هـ، وكشاف اصطلاحات الفنون،

للتناوي - المتوفي في القرن الحادي عشر الهجري. انظر مثلاً: الإيجي: المواقف، ص ٥٤٥، وأبي الثناء الأصفهاني: شرح طوالع الأنوار، ص ١٩٩.

(٥٣) تمام حسان: اللغة العربية، معناها ومعناها، (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة ١٩٧٩، ص ٣٢٢.

(٥٤) والحق أن علم الكلام قد تحول في مرحلة متأخرة عن التطور الأصيل داخل حلوه الخاصة، إلى استمداج سائر الأبنية النظرية الموازية له؛ كما حدث مع (الفلسفة) التي انزعج متأخرو المتكلمين من أن (الكلام) لم يعد يتميز عنها. ويبدو أن الأمر نفسه قد حدث مع (التصوف) أيضاً. وليس من شك في أن ذلك إنما يعكس لزمة العلم الخاصة التي تمثلت في عجزه عن ابتداع آليات داخلية خاصة تمنحه القدرة على التطور؛ وهي لزمة لا تفك، بالطبع، عن لزمة الحضارة التي تحتويه. والحق أنها تعكس فقدان الهوية الحققة لكل من العلم والحضارة في آن معاً.

خطراً داهماً على التصورات التقليدية لجل المفاهيم المركزية في الإسلام، ومنها مفهوم النبوة. وقد كان ذلك بدءاً من القرن الرابع الهجري، حيث تجاوزت الحركة الصوفية مفهوم النبوة التقليدي عند المتكلمين، وذلك بانفتاحها المباشر على اللامتناهي؛ ذلك الانفتاح الذي ترتب عليه محاولة صياغة علاقة جديدة مباشرة بين الله والإنسان توازي علاقة النبوة - هذا إن لم تتجاوزها. ومن جهة أخرى، فقد بلور من يسمون بـ (الصوفية الطرائقية) مفهوم (الطريق) الذي ينبغي أن يسلكه المريد إلى الله. وقد بالغوا في تأكيد ضرورة سلوك هذا الطريق من خلال (الولي أو القطب) حتى لقد اعتبروا (الولي) - طريفاً - (للمريد) إلى (الله) ^(٥٥). وقد بلغ الأمر - أحياناً - حد تفضيل (الولي) على (النبي). وهكذا أصبح الربط الصوفي للطريق إلى الله (بالولي) يمثل خطراً محدقاً على النبوة. ومن هنا بادر علماء الكلام - انطلاقاً من دور تاريخي يتمثل في الدفاع عن العقيدة، كما تصورها - إلى سحب مفهوم (الطريق إلى الله) عن (الولي) - عندما رأوا فيه خطراً على النبوة، معتبرين (النبي) فقط، هو (الطريق إلى الله). فبدأ وكان تطور دلالة لفظ (النبي) يعكس التطور التاريخي للنسق الكلامي بأسره.

وإذن فقد ظهر أن لفظ (النبي) لفظ دال؛ إن من حيث اشتقاقه اللغوي، أو انتمائه لمجال دلالي بعينه، أو من حيث تطور دلالاته ومعناه. فقد لوحظ أنه يكشف - في كل الأحوال - عن نسق من التصورات المتكاملة التي يتعدى - البتة - تكشفها بعيداً عنه. وأخيراً،^١ يبقى السؤال عما إذا كان الانتقال من لفظ (النبي) إلى لفظ (الرسول) يتبدى عن ذات الكلية من التصورات أم لا.

(٤) من (النبي) إلى (الرسول):

انفردت المصادر الأشعرية بالتمييز بين النبي والرسول، وذلك ولما دل ظاهر الكتاب

(٥٥) أوضح السير هاملتون جب خطورة (نظام الولي) بقوله: «إن ذلك النظام أخذ على المريدین العهد بتأديع فرد واحد، والإلتصاف به أتى وجههم دون تردد، حتى في شؤون إقامة الصلوات وغيرها من أركان الإسلام، ذلك أن البركة لا يمكن إحرازها إلا بالامتثال لتوجيهات (الولي)، والخلاص في الآخرة غير مضمون إلا بشفاعته (الولي) لمريديه الأوفياء، بل وسطت خدمة الولي على حقيقة العبادة فاغصبتها». انظر: هـ. جب: دراسات في حضارة الإسلام، بيروت ١٩٦٤، ص ٢٨٣. وهكذا امتشق (الولي) حسام (النبي).

على الفرق بينهما، حيث قال عز من قائل - وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي - الحج - ٥٢، ويشهد به الحديث أيضاً^(٥٦). ويبدو أن ثمة مجالاً آخر يبرز الفرق بينهما، هو مجال (اللغة). ولكن اللغة - لا في ظاهرها - بل من حيث تتكشف عن شيء يتجاوزها. فإن (المجال الدلالي) - وهو أحد الأدوات الحديثة التي تعين على الكشف عن بناء يتجاوز ظاهر اللغة، يؤكد قدرأ من التمايز بين النبي والرسول. فقد لاح أن لفظ (النبي) يرتد إلى جذر لغوي، كشف التحليل الدلالي، عما ينطوي عليه من عنصر حركي واضح^(٥٧). وقد كشف التحليل ذاته، عن أن لفظ (الرسول) يرتد إلى جذر لغوي - رَسَلَ -، لا يتبدى خلف دلالاته إلا البطء والثؤدة^(٥٨). وهكذا يتكشف التحليل الدلالي عن مجالين متميزين للنبي والرسول. ففي حين تظهر النبوة - عبر انتمائها لمجال دلالي معين إحساساً بالتجاوز والحركة الدائمة، فإن (الرسالة) تمكس - من خلال انتمائها لمجال دلالي آخر - إحساساً مغايراً، بالبطء والثؤدة تدنو معه من أن تكون سكونا^(٥٩). فبدا وكأن (الرسالة والنبوة) ينكشفان - من خلال الانتماء لمجالين دلاليين متغايرين - عن جدل الثابت والمتحول^(٦٠). ولعل التفاوت بين (حركية النبوة) وبين (ابطاء الرسالة) يتفق والدور المنوط بكل من النبي والرسول. ففي حين «يُبعث النبي لتقرير شرع سابق وإصلاحه، فإن الرسول يأتي بشرع جديد يدعو الناس إليه»^(٦١). «فالرسل هم هذا النوع من الأنبياء الذين يؤدي عملهم

(٥٦) روي عن النبي أنه سئل عن عدد الأنبياء، فقال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً قيل: فكم الرسل منهم؟ قال: ثلاثمائة وثلاثة عشر. انظر: مصلح الدين الكستلي: حاشية على شرح العقائد النسفية، القاهرة، ١٣١٠ هـ، ص ٣٥.

(٥٧) انظر عن المجال الدلالي للفظ (نبي)، فقرة (٢) من هذا الفصل.

(٥٨) «فالرسل» هو الفرق والثؤدة، يُقال (ترسَل) في قراءته، أي (أتاد)، وقولهم افعل كذا وكذا على (رسلك) أي اتد فيه، كما يقال على هنتك. انظر: الفيروز آبادي: القاموس المحيط، (طبعة الحلبي الثانية) القاهرة ١٩٥٢، ج-٣، ص ٣٩٥.

(٥٩) ابتداء من هذا التمايز، يمكن تفسير التفاوت الهائل بين عدد الأنبياء الذي حددته بعض المصادر بـ (١٢٤) ألف نبي، وبين عدد الرسل الذي لم يتجاوز في أعلى التقديرات (٣١٥) رسولاً.

(٦٠) وذلك على معنى أنه، في حين تكون (الرسالة) - بلغة الفلسفة المعاصرة - (لحظة واضحة) تتسم بقدر من الثبات، فإن النبوة تصبح (لحظة شارحة) تصير (الرسالة) من خلالها، بناماً خاصاً لتحولات مستمرة في التاريخ يناسب الوضع البشري المتجدد أبداً. ولا شك أن هذا التصور لا يصح إلا بالتمييز في النبوة بين جانب ينقطع - لملة النبوة بوصفها رسالة - وبين جانب آخر لا ينقطع - لعله النبوة بوصفها علماً -.

(٦١) محمود الشرقاوي: الأنبياء في القرآن الكريم، ص ١٠.

إلى إقامة دين جديد^(٦٢). وهكذا يتبلور دور الأنبياء في إصلاح الدين القائم وتطهيره مما لحقه عبر التاريخ من شوائب؛ هذا الدور الذي قام به أنبياء بني إسرائيل، ورأى النبي محمد (ﷺ) علماء أمته أهلاً للقيام به. وإذا يقتضي هذا الدور تكراراً ومداومة، لأن عشرات البشر لا تنقضي، فإن النبوة صارت حركة دائمة أو سيلاً، زاد معه عدد الأنبياء أو العلماء. بينما يتمثل دور (الرسول) في أحداث التغييرات الشاملة في التاريخ، وذلك من خلال شرع جديد ينتقل بالبشر من طور ديني إلى طور آخر، يناسب وضعاً بشرياً جديداً. ويقتضي هذا الدور، إستيفاءً لبواعث هذا التغيير الشامل، ألا يتحقق إلا خلال فترات زمنية طويلة. ولهذا تتسم (الرسالة) بضرب من التؤدة والابتياق البطيء يفسر قلة عدد الرسل، مقارنةً بعدد الأنبياء. وباستعارة لغة العصر، يصبح القول: إن الأنبياء رواد إصلاح يتم في إطار ما هو قائم، في حين أن الرسل محدثو ثورات تستحدث وضعاً جديداً. وقد ذكروا فروقاً أخرى بين النبي والرسول منها «أن من نبأه الله بخير السماء، إن أمره أن يُبلغ غيره فهو نبي - رسول، وإن لم يأمره أن يبلغ غيره فهو نبي وليس برسول»^(٦٣). واللافت أن هذا التمييز يعتمد على إشارة القرآن إلى كثيرين أوحى الله إليهم دون أن يشير إلى تعاليم نشرها بين الناس، وكان ثمة وحياً خاصاً يقتصر على تعاليم خاصة بالموحى إليه وحده^(٦٤)، وثمة - في المقابل - وحى عام يعد كتماناً نقصاً. وهكذا تكون النبوة وحياً خاصاً، يكون النبي معه وعياً فردياً مغلقاً على ذاته، أو وعياً ينعكس على ذاته فقط، في حين تكون الرسالة وحياً عاماً يجعل من الرسول وعياً ينعكس على الآخر^(٦٥).

Encyclopedia Britannica, Art Prophecy, Vol. 15, U.S.A. 1976, P. 62.

(٦٢)

(٦٣) مجهول المؤلف: شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق ومراجعة جماعة من العلماء، بيروت ١٣٩١، ص ١٠٣.

(٦٤) وذلك كما كان في وحى أم عيسى وأم موسى مثلاً.

(٦٥) يبدو أن (إقبال) قد استمد من هذه المسألة اسماً للتمييز بين ضريين من ضروب الوحي مستمدان - شأنهما شأن الوحي الخاص والوحي العام - من مصدر واحد. فإن كلاً من (الوحي الصوفي) و(الوحي النبوي) مستمد - حسب إقبال - من مقام الشهود، ولكن (أولهما) - ويمكن تشبيهه بنبي ذي وحى خاص - لا تعني رجسته من مقام الشهود الشيء الكثير بالنسبة للبشر بصفة عامة. أما (ثانيهما) - ويمكن تشبيهه برسول ذي وحى عام - فإن رجسته تكون رجعة مبدعة. إذ يعود ليشق طريقه في موكب الزمان لإنفاذ التحكم في ضبط قوى التاريخ وتوجيهها على نحو ينشئ به عالماً من المثل العليا جديداً. انظر: محمد إقبال: تجليد التفكير الديني في الإسلام، ص ١٤٢.

وإذ يقتصر دور النبي على مجرد إصلاح شرع سابق، كما أنه قد يوحى إليه دون أن يكون مأموراً بتبليغ هذا الوحي للآخرين، فإنه لا يشترط فيه أن يكون حاملاً لكتاب، في حين «قد يُشترط في الرسول الكتاب»^(٦٦). وإذ تؤكد التجربة الدينية للبشر أن الديانات لا تقوم إلا على (الكتب)، فإن النبي - وهو غير الحامل لكتاب - يتصف بمحدودية الدور التاريخي الذي يقتصر على مجرد الإنذار والهداية في إطار ما هو قائم. وكان دوره - إذن - لا يتخطى أسوار عصره. وذلك في حين يمنح (الكتاب) دور الرسول حظاً أوفر من الديمومة التاريخية، لأنه دور المؤسس لديانة تتخطى - في الأغلب - حدود عصرها. ويبدو أن (الكتاب) هو الذي يهب الرسول الحق في أن يكون على رأس أمته، في حين يكتفي الأنبياء بأن يكونوا مجرد هداة مندرين لقومهم^(٦٧). وهكذا يتجلى عظم الدور التاريخي للرسول في مقابل محدودية دور النبي.

والحق أن هذه التمايزات لا تعني نوعاً من الفصل المطلق بين النبوة والرسالة. فإن كل ما تعنيه، فقط هو أن العلاقة بينهما - أي النبوة والرسالة - تتسم بضرب من التوتر. فالرسالة تمثل - من ناحية - تجاوزاً للنبوة، إلا أنها تستقيها في جوهرها في الآن نفسه، بصورة تكون معها (الرسالة) بناءً يشتمل على النبوة ذاتها. ولهذا «فإن الرسول أعم من النبي»^(٦٨). ولكن الرسالة، من ناحية أخرى، لن تكون إلا مجرد لحظة عليا في النبوة ذاتها، وبشكل تكون معه الرسالة جزءاً من النبوة. ولهذا «فالرسول أخص من النبي، فكل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً»^(٦٩). وهكذا ينشأ التوتر بين الرسالة، بوصفها بناءً

(٦٦) سعد الدين التفتازاني: شرح المقاليد النسفية، القاهرة ١٣١٠ هـ، ص ٣٦. وإن كان يبدو أن اشتراط الكتاب في الرسول ضعيف لأنه يخالف ما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب، لما روي عن أبي ذر رضي الله عنه، أنه سأل رسول الله (ﷺ) كم أنزل الله من كتاب؟ فقال: مائة وأربعة (١٠٤) كتب، منها على آدم عشر صحف، وعلى شيت خمسون صحيفة، وعلى أعنوخ وهو إدريس ثلاثون صحيفة، وعلى إبراهيم عشر صحائف والتوراة والإنجيل والزيور والفرقان: انظر: مصباح الدين الكسطلي: حاشية على شرح المقاليد النسفية، ص ٣٦. وأيضاً: التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، ج ١، ص ٥٨٤.

(٦٧) نُسبت: دائرة المعارف الإسلامية، ج ١٠ (مادة رسول) ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريلة، القاهرة، ص ٩٩.

(٦٨) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، ج ١، ص ٥٨٤.

(٦٩) مجهول المؤلف: شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٠٣، وأيضاً: البغدادي: أصول الدين، ص ١٥٤.

يشتمل على النبوة كجزء من بنائه، وبين الرسالة، بوصفها مجرد لحظة - وإن كانت عليها - من لحظات النبوة. ويبدو لو أن الأشاعرة قد قاموا بتفجير التوتر بين النبوة والرسالة على هذا النحو، لكننا قد تمكنا من قهره من خلال الجدل القائم بينهما. ولكن اقتصرهم على تناول المسألة في إطار العلاقة القائمة بين النبي والرسول من حيث المصوم، والخصوص، تأدى بهم إلى استبعاد الجانب الحي من (التوتر) محتفظين منه بالجانب (الصوري) فقط. وهكذا اتسم قهرهم للتوتر بطابع صوري، أدى بهم إلى إلغاء أحد أضلاع التوتر كلية. فهم يرون «أن الرسالة أهم من جهة نفسها، ولذا» فالنبوة جزء من الرسالة. (ولكن) الرسالة أخص من جهة أهلها»^(٧٠). وهكذا احتفظ الأشاعرة من التوتر بضلعه القائل «إن النبوة جزء من الرسالة»، وألغوا ضلعه القائل «إن الرسالة ذاتها مجرد لحظة عليها أو جزء من النبوة». فبدأ وكأنه قد عزَّ على الأشاعرة الإحتفاظ بلحظة واحدة من التوتر الحي داخل النسق بأسره^(٧١).

وإذن فقد انتهى الأشاعرة إلى تمييز بين النبي وبين الرسول، كان ضرورياً لإظهار الإتساق بين عناصر النسق الأشعري. فإن تبنيهم رد النبوة - لغةً - إلى (النبا) قد دفعهم إلى التمييز بين نبا أو وحي خاص يقتصر على شخص الموحى إليه فقط، وبين نبا أو وحي عام يتعدى شخص الموحى إليه إلى «ضبط قوى التاريخ وتوجيهها نحو بناء عالم جديد». ويبدو أن ذلك قد فرض ضرورة التمييز بين (مطلق للنبا أو الوحي الخاص (وهو النبي)، وبين (مطلق للنبا، أو الوحي العام (وهو الرسول)، وعلى هذا فإن التمييز الأشعري بين النبي وبين الرسول، يبدو وقد انتظمه الموقف الخاص من النبوة لغةً. واللافت أن هذا (الانتظام) لا يجد تفسيره إلا في نسق أشمل من التصورات المتجانسة المعبرة عن جوهر الرؤية الأشعرية للعالم في لحظة محددة.

وإذا كان الطابع المهيمن على النسق الأشعري قد انعكس بوضوح على تعريف الأشاعرة (لِلرسول) وتمييزهم بينه وبين النبي، إلى حد صارت معه رؤيتهم الخاصة

(٧٠) المصدر السابق، ص ١٠٣.

(٧١) ربما لأنه نسق يقوم أساساً على الاستبعاد والإلغاء دون الإستيعاب والإبقاء. فإنه يقوم على إلغاء طرف لحساب الآخر، دون أدنى محاولة لإستيعاب الأطراف جميعاً في إطار يحتفظ لكل طرف بهويته الحققة في مواجهة الطرف الآخر. ولعل ذلك يمس من طرف خفي، جوهر المأزق السياسي الذي نواجهه الآن؛ نحن الذين صاغ وعينا الأشاعرة، والذي يتمثل في الرغبة الدفينة في استبعاد الآخر ومصادرته دائماً.

لِلرَّسُولِ لَيْسَتْ غَيْرُ ضَرُورَةٍ مِنْ ضَرُورَاتِ النَّسْقِ، فَإِنَّهُ يَبْدُو بِالمَثَلِ أَنَّ الطَّائِفَةَ المَهِيْمِينَ عَلَى النَّسْقِ الِاعْتِرَاقِي (٧٢) - الَّذِي يَجْعَلُ مِنَ المَتَعَذِّرِ فَهْمَ أَيِّ شَيْءٍ فِي صَوْرَتِهِ المَبَاشِرَةِ، وَلَكِنْ مِنْ خِلَالِ عِلَاقَاتِهِ بِشَيْءٍ آخَرَ بِاعتِبَارِ أَنَّ الشَّيْءَ لَا يَكْتَسِبُ هَوِيَّتَهُ الحَقِيقَةَ إِلَّا فِي مَوَاجِهَةِ الْآخَرِ (٧٣) - قَدْ انْعَكَسَ عَلَى تَعْرِيفِ المَعْتَزِلَةِ لِلرَّسُولِ وَانْكَارِهِمُ لِلتَّمْيِيزِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّبِيِّ. فَهَمُ قَدْ كَشَفُوا عَنْ الدُّورِ الَّذِي يَلْعَبُهُ (الْآخَرُ) فِي تَحْدِيدِ المَعْنَى اللُّغَوِيَّةِ لَلْفِظِ (الرَّسُولِ) إِلَى حَدِّ بَاتٍ يَتَعَلَّرُ مَعَهُ فَهْمُ لَفْظِ (الرَّسُولِ) بَعِيداً عَنْ (الْآخَرِ). فَإِنَّ لَفْظَ (الرَّسُولِ) لَفْظٌ مِنَ الِالْفَظَاتِ المَتَعَدِيَةِ «الْمُتَضَايِقَةِ»، أَيْ لَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ مُرْسِلٌ وَمُرْسَلٌ إِلَيْهِ (٧٤)، وَكَانَ اللفظ بذاته يحيل إلى (الآخر) الذي يصبح مصدر تحديد له: (فالرسول) لا يُفهم إلا في علاقة، أو هو وجود يتكشف عن علاقة بين وجودين. وهكذا لن تكون (الرسالة) خطاباً منفرداً يردد أصداؤه صوت الله وحده، وإنما ستكون (خطاباً) يكشف عن (الله) في علاقة مع (الإنسان) باعتبارهما يدخلان معاً في تحديد معنى الرسالة (٧٥).

ولقد بدا للمعتزلة أن لفظة (الرسول) لا تكشف من خلال التحليل اللغوي إلا عن أحد عناصر البناء أو النسق، وهو فعل الإرسال الواقع من الله فقط، دونما نظر لفعل من الإنسان - وهو العنصر الآخر في النسق - في هذا المجال. «فإن لفظة (الرسول) مأخوذة من إرسال المرسل له... ولا يعتبر في هذا الوصف وقوع فعل من الرسول؛ وإنما المعتبر في ذلك بالإرسال الواقع من المرسل» (٧٦). وقد لاح أن هذا القول يمثل انحرافاً عن جوهر

(٧٢) إذا كان النسق الأشعري يقوم على الإستبعاد، فإن النسق الاعتزالي يقوم على الإستيعاب، استيعاب الأطراف جميعاً في وحدة، من خلال علاقة يتحدد فيها كل طرف من خلال علاقته بالطرف الآخر. وهكذا توتر الفكر الكلامي بين (الإستبعاد) الأشعري و(الإستيعاب) الاعتزالي.

(٧٣) انظر: حاشية (٣١) من هذا الفصل.

(٧٤) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، (مكتبة وهبة)، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٥٦٧.

(٧٥) يعد هذا التصور من جمل العلاقة بين الله والإنسان من أهم العناصر التي أُعيد بلدها منها بناء اللاهوت اليهودي المعاصر. كشف الفيلسوف اليهودي هرمان كوهن ١٨٤٢ - ١٩١٨ (وهو من أهم الكانطيين الجدد) عن مفهوم جديد يجمع بين الله والإنسان هو مفهوم التعالق أو الارتباط (Correlation)، ويعني أن كلًّا من الله (يوصفه وجوداً خالصاً) والعالم (يوصفه صيرورة) يرتبط بالآخر منطقياً، فالصيرورة (العالم) لا يمكن أن توجد إذا لم يكن هناك وجود أزلي يمنحها القوة والدلالة والوجود.

(٧٦) لا يوجد دون صيرورة، بل إن وجود الله سيكون بلا معنى دون خلق. انظر: =

بناء أو نسق يعد احتفاظه بالإلهي في جدل مع الإنساني من أهم مصادر تمييزه. ولذلك اضطروا (المعتزلة) للبحث عن دولار للإنسان في هذا المجال، خصوصاً حين أدركوا أن رد لفظة (الرسول) إلى مجرد ارسال المُرسل (الله)، دونما نظر لفعل يقع من المُرسل (الإنسان) يؤدي إلى مفارقة غريبة «يصح معها أن يرسل المُرسل (الله أو أي شخص آخر) من غاب عنه غيبة بعيدة، بل يجوز أن يرسل من لم يُخلَق أو فاقد العلم»^(٧٧). حيث يتوقف الأمر على فعل المُرسل فقط دون أي اعتبار آخر. ويعبارة أخرى فإن رد (الرسالة) إلى مجرد فعل المُرسل فقط يؤدي إلى إلغاء الرسالة ذاتها. وقد أدرك المعتزلة أنه يتعذر الإفلات من هذه المفارقة إلا بإثبات دور للإنسان أو المُرسل. إذ «أن الرسالة، التي لها يوصف (الله) بأنه مُرسل لغيره، لا تكون رسالة بأن يُتكلم بها فقط، وإنما تكون رسالة إذا حُمِّلها الرسول. ولا يكون مُحَمَّلاً له الرسالة إلا بأن يعلمها الرسول، ويميزها من غيره، فيصير بحيث يمكن أن يؤديها إلى غيره، ولا يكون كذلك مع الغيبة وفقد العلم ولا قبل أن يُخلَق لأن ذلك يستحيل»^(٧٨). وهكذا يستفي عن الرسالة كونها كذلك، إذا لم يعلمها الرسول ويقبلها. ولذا أضافوا إلي (ارسال) المُرسل (قبول) المُرسل ليصبح الرسول كذلك، وذلك بمعنى أن لفظ (الرسول) مأخوذ من الإرسال (وهو فعل إلهي) والقبول (وهو فعل إنساني) معاً. وحيث أن اللغة لا تفيد ذلك مباشرة، فقد ذهب المعتزلة إلى أن (قبول الرسالة) إنما يفيد من وصف (الرسول) بأنه كذلك من جهة العرف وليس من جهة اللغة، «فالقبول إنما يدخل في ذلك من جهة التعارف لا من جهة اللغة»^(٧٩). فكانهم بذلك قد لجأوا إلى خيرة العرف، حين لم تسعفهم تخريجات اللغة، فأظهروا بذلك أن اللغة ليست بناءً جامداً مغلقاً، بل نظاماً يقبل

⁷⁷ Encyclopedia Judaica, Vol (5) Cecil Rathe (ed). Jerusalem 1972, P. 6.

وكذلك أقام (مارتن بوبر ١٨٧٨ - ١٩٦٥) العلاقة بين الله والإنسان على أساس نسقه المحوري عن الحوار بين الأنا والأنت I - than. وهو حوار حق ما دامت أطرافه متساوية، ولكنه يكون زائفاً حين يصبح أحد الطرفين أقوى من الآخر، بحيث يحول الطرف الآخر الذي يواجهه في الحوار إلى أداة أو موضوع يستغله ليضد أخيه. انظر: Ibid., Vol (1) op. cit. P. 1431. وهكذا قامت بين الله والإنسان علاقة متكافئة غدت من أهم مصادر الحيوية في اللاهوت المعاصر، حيث أمكن بدءاً منها إعادة صياغة الوجدان اليهودي وتحويله من وجود عامل مستكين إلى وجود فعال غاية في التأثير.

(٧٧) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ١٥ (التنزيات والمعجزات) ص ٩.

(٧٨) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ١٥، (التنزيات والمعجزات)، ص ٩.

(٧٩) المصدر نفسه ص ١٠

الإضافات والتحويلات التي نشأت من التجربة الإنسانية المشتركة^(٨٠). وأظهروا - من ناحية أخرى - أنه إذا كانت النبوة - بوصفها، حسب ما رأوا، ثواباً (إلهياً على فعل (إنساني) مخصوص - تمكس التوازن القائم بين الإلهي والإنساني، فإن هذا التوازن الفذ ظل يهيمن أيضاً على تحليلهم للفظ (الرسول) وذلك حين ردهو إلى (إرسال إلهي)، و(قبول إنساني). وهكذا ظل النسق الشامل قابضاً على جزئياته.

ويبدو أن هذه الهوية المشتركة بين النبوة والرسالة - التي كشفت عنها تحليلات المعتزلة - هي التي أدت بهم إلى معارضة التمييز بين النبي والرسول، حيث لم يلاحظوا وفرقاً بينهما إلا من جهة اللغة، بينما لا فرق بينهما من جهة الإصطلاح^(٨١). وإذا كان الأشاعرة قد استنلوا في التمييز بين النبي والرسول على قوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي﴾ الحج - ٥٢، فقد لاحظ المعتزلة أن «الفكرة الموجودة وراء آيات القرآن - فيما يتعلق بهذا التمييز - ليست دائماً واضحة»^(٨٢)، يؤكد ذلك أن النص السابق «لا يدل على ما ذكره (أي الأشاعرة) من تمييز بين النبي والرسول، لأن مجرد الفصل لا يدل على اختلاف الجنسين: ألا ترى أنه تعالى قد فصل بين النبي محمد وغيره من الأنبياء، ولم يدل بذلك على أنه من غير الأنبياء»^(٨٣). فبدا وكأن المعتزلة لم يجدوا في النص السابق، ولا في أية نصوص أخرى، ما يؤكد - بلغة المنطق الحديث - (الفصل القوي) بين النبي والرسول. وكان كل ما وجدوه بين الكلمتين مجرد نوع من (التكافؤ المنطقي) جعلهما «يثبتان معاً ويزولان معاً حتى أنه لو ثبت أحدهما ونفي الآخر لتناقض الكلام»^(٨٤)، ولا شك أنه لا يمكن تفسير هذا التكافؤ بين الكلمتين إلا من خلال هويتهما المشتركة التي تجعل التمييز بينهما عسيراً.

(٨٠) ان المسألة اللغوية عند المعتزلة بعامة، وعند القاضي عبد الجبار بخاصة، تتطلب دراسة مبتكرة في ضوء مناهج اللغويات المعاصرة يمكن من خلالها وضع النسق الاعتزالي كله وضماً جديداً يتجاوز ما هو مألوف.

(٨١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، (طبعة عبد الكريم عثمان)، القاهرة ١٩٦٥، ص ٥٦٧.

(٨٢) فنسنت: دائرة المعارف الإسلامية، ج ١٠، (مادة رسول) ص ٩٩.

(٨٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٨.

(٨٤) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٨. وهذا السطر الأخير تلخيص لقائمة صدق دالة التكافؤ في المنطق الحديث.

ويبدو أن المعتزلة لم يقتنعوا بما قلتمته هذه التحليلات من تأكيد على رفض التمييز بين النبي والرسول، وذلك لأنهم بحثوا عن نصوص من القرآن تؤكد ما يلعبون إليه في مواجهة الأشاعرة، فاثبتوا «أنه تعالى خاطب محمداً مرة بالنبي وبالرسول مرة أخرى»^(٨٥) ولذا لا يعقل التمييز بينهما وهما يرتبطان بجهة واحدة.

وقد ارتبط انكار المعتزلة للتمييز بين النبي والرسول بموقفهم من تعريف (النبوّة)، تماماً كما ارتبط التمييز الأشعري بينهما بموقف الأشاعرة من تعريف النبوّة أيضاً. فإن «قول شيوخ المعتزلة عن النبوّة انها جزء على عمل»^(٨٦) أو أنها (منزلة رفيعة) تُستحق على (فعل مخصوص)، يؤدي - وهذا أمر هام - إلى أن النبوّة نفسها ليست فعلاً وإنما هي توثيق لفعل. ولذا فإن ضرورات النظر تحتم البحث عن ذلك (الفعل أو العمل) الذي تكون النبوّة جزءاً عليه أو توثيقاً له^(٨٧). وهذا بالضبط ما فعلوه، فادركوا «أن (ذلك الفعل) الذي تُستحق به هذه المنزلة لا يكون إلا فعلاً مخصوصاً يقع من الرسول... أو (أنه) الطاعات الكثيرة التي لا تجتمع في هذه الأعمار. وإذا كان هذا الثاني متعلّماً لم يبق إلا الوجه الأول؛ لأنه، إذا قُبل الرسالة وتكفل بأدائها والصبر على عوارضها، استحق هذه المنزلة»^(٨٨). أي أن قبول الرسالة وتحمل أمانة أدائها والصبر على ذلك هو ذلك (الفعل المخصوص) الذي يستحق عليه الرسول منزلة النبوّة الرفيعة. ذلك «أنه لا يكون رسولاً لله إلا وقد يختص بأوصاف تقتضي المدح فيه والتعظيم، وإن كانت هذه اللفظة (الرسالة) لا تفيد»^(٨٩)، «فالرسالة ليست بمدح ولا ثواب»^(٩٠). ولذا كان من الضروري إضافة لفظة (النبي) إلى (الرسول) ولأنها موضوعة للرفعة فهي تفيد المدح بظاهرها»^(٩١). وبعبارة

(٨٥) الجرجاني: التصرّفات، (طبعة مصطفى الحلبي)، القاهرة ١٩٣٨، ص ٩٨.

(٨٦) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ١٥ (النبؤات والمعجزات) ص ١٦.

(٨٧) ما أوجتنا إلى هذا الضرب من الفكر الذي يؤسس النبوّة نفسها على (الفعل) وليس على (القول) كالحال عند الأشاعرة، ولعل ضروب النقد التي توجه للمعلل العربي الآن لإستفراقه في دائرة القول أو التريد) وعزوفه عن (الفعل أو التجديد)، لتكشف عن سيادة النموذج الأشعري الذي يبقى تجلوه مرتين بإعادة بناء الاعتزال.

(٨٨) المصدر السابق، ص ١٦.

(٨٩) المصدر السابق، ص ١٣.

(٩٠) المصدر السابق، ص ١٢.

(٩١) المصدر السابق، ص ١٣.

أخرى فإن لفظة (رسول) تفيد المذبح (بمعناها) ولفظة (نبي) تفيد (بظاهرها)، وهما يضافان إلى شخص واحد من باب جمع كل من المذبح المعنوي والمذبح الظاهري له. وهكذا يثبت أن اللفظتين لا تتمايزان لأنهما متعلقان بجهة واحدة أو بشخص واحد تكون (النبوة) منزلة يستحقها جزاء أدائه (الرسالة).

وهكذا وضعنا (المسألة اللغوية) في مواجهة أنساق نظرية عليا تفسرها وتحكم حركتها، بحيث ثبت أن التباين اللغوي بين كل من الأشاعرة والمعتزلة - بصدد النبوة -، إنما يرجع إلى تباين أعمق بين الفريقين يتعلق بالتصورات التي أقاموا عليها النسق النظري كله. إذ وضح من خلال إستكشاف هذه الأنساق، أن علم الكلام قد توتر - أساساً - بين نسقين متمايزين عكس كل منهما تصوراً مختلفاً عن العلم وأصل بنائه. ولقد تبدى مفهوم (النسق) عن ثراء وخصوبة جمة، حين ساعد على لمّ شتات كثير من الأفكار التي كانت تبدو مبشرة لا رابط بينها. كما أنه ساعد - إضافة إلى ذلك - على تفسير كثير من التصورات التي تتحكم في وعينا المعاصر بالعالم، وذلك من خلال ردها إلى أنساق كلية يصبح تحليلها وتفسيرها بمثابة توطئة لنقد الوعي المعاصر (بالمعنى الكانطي للنقد) وفهم حدوده. وكأننا بتحليل النسق لا نفعل أكثر من تحليل وعينا، ومن هنا ينبثق المعنى الحي والمتجدد لعلم الكلام الذي يصبح - بذلك - علماً معاصراً أبداً، وذلك مثلما كان التاريخ - من حيث أنه تحليل لوضعنا المعاصر - معاصراً أبداً عند كروتشه.

ثانياً: النبي... اللفظة الأجنبية:

١ - اللفظة العبرية: يبدو أن لفظة (nabi) (النبي) قادرة في العبرية أيضاً على إحالتها إلى ما يتعداها، أو منحنا، على الأقل، فهماً أفضل لمسألة النبوة، بحيث يصبح القول بأنه ولا يمكن فهم النبوة على أحسن وجه إلا من خلال البدء بتحليل لفظة (nabi) «(نبي)»^(٩٧) قولاً لا يجانب الحقيقة. فإن تاريخ اللفظة وتطور دلالتها يتجلى عن بناء كامل من الأفكار والحقائق التي يتعذر في غيابها النفاذ إلى طبيعة النبوة اليهودية، وذلك إلى الحد الذي أصبح معه مجرد ظهور اللفظة دالاً إلى حد كبير. فبالرغم من أن لفظة (nabi) لم

J. Hastings (ed): *Encyclopedia of ethnic and religion*, Vol. (10), (Art. Prophecy (Hebrew), By, (٩٧) E.Konig) New york, 1918, P.384 .

تُستخدم - بصورتها على الأقل - في نص أقدم من العهد القديم^(٩٣)، إلا أن ظهورها في العبرية يكشف عن قبائل استغرقتها نزعة حسية فجأة، حتى أنه عندما بدأ الرب وحيه إليهم، بحثوا عن لفظ يطلقون على ذلك الذي ينقل إليهم وحي الرب، وحين لم يجدوا في لغتهم المتداولة ما يصلح لذلك، اضطروا للإستعارة والإقتراض من اللغات الأخرى المجاورة. وهكذا ظهرت لفظة - (nabi) - العبرية وهي تدل بآصل وجودها إلى لغات القبائل والشعوب المجاورة^(٩٤). ويبدو أن هذا الآصل المستعار قد أكسب اللفظة (nabi) قدراً من المرونة والقابلية على اكتساب المعنى المتجدد لأنها لم ترتبط بنظام اشتقائي أصيل تقيد بالنظام المعجمي الذي تتطور اللغة تبعاً له. ولذا كان تطورها غير مقيد، بحيث كان المعنى الذي تمنحه لفظة (nabi) يرتبط بالدور الذي يؤديه النبي - ولا شك أنه دور متطور -، بمعنى أن أي تغير في هذا الدور كان يعني تغيراً في طبيعة النبوة ومعناها. وقد أدى هذا الارتباط إلى التصاق اللفظة «بطابع وظيفي»^(٩٥) (Functional) من حيث

(٩٣) لم ترد لفظة nabi (نبي) في النصوص والملونات القديمة، إذ لا تصادف اللفظة في أرقى وأفضل نص وصل إلى عصرنا من المصور القديمة، وهو ملونة حمورابي، فبرغم أن النص يستخدم لفظة - Sibū وتعني الحكيم، ولفظة daionu وتعني القاضي، فإنه يخلو تماماً من ذكر لفظة nabi وتعني النبي. انظر: Ibid., P. 384. ولا يعني ذلك أبداً أن النبوات لم تكن معروفة بين شعوب الشرق القديم قبل النبوة اليهودية، فذلك ما يخالف حقائق الواقع والتاريخ. إن كل ما نعينه فقط هو أن دور (النبي) لم يكن قد تبلور كدور مستقل يستحق لفظاً خاصاً، بل كان جزءاً من مهام الكاهن أو الحكيم أو العراف. ولعل حقيقة أن اللفظة العبرية nabi كانت مشتقةً تطور عن (فعل) مستعار - وهذا ما سنشير إليه فيما بعد تفصيلاً -، وليست ترجمة أو نقلاً (لإسم) بصورتها الكاملة، إنما تؤكد - من ناحية - أن لفظة nabi، لم تكن معروفة بصورتها العبرية قبل كتابة العهد القديم، كما أنها تؤكد - من ناحية أخرى - أن (الدور أو الوظيفة) التي اضطلع بها أولئك الذين أطلق عليهم العبرانيون لفظ nabi، كان يقوم بها قديماً أشخاص آخرون تحت أسماء أخرى.

(٩٤) ويعني ذلك - من ناحية - أن النبوة اليهودية لم تكن ظاهرة فريدة في عصرها، إذ أنها دانت ببعض وجودها إلى تأثيرات من الشعوب المجاورة. وبهذا يصبح مفهوم التمييز أو التفاه اليهودي المطلق بلا سند في الحقيقة. ومن ناحية أخرى فإنه يُظهر القبائل العبرانية على قدر غير قليل من السلاجة والتخلف، مما جعل منها جزءاً من المجال الذي تعمل فيه الحضارات المؤثرة آنذاك، وبعبارة أخرى كان كياناتها الحضارية هامشياً إلى جوار الحضارات السائدة حولها. ولعلها سخرت التاريخ التي جعلت المشروع الحضاري اليهودي الذي تبلور - قديماً وحديثاً - على هامش حضارات أخرى، يسعى لاحتوائها حضارياً، وتحويلها - وهو الذي كان أحد هوامشنا - إلى مجرد هامش له.

(٩٥) ويبدو أن هذا الطابع الوظيفي لم يتخل أبداً عن لفظة nabi. ولعله المسؤول عن (الطابع المنفتح) =

المبدأ، بحيث لم تكن تحمل أدنى إشارة إلى وجود أو عدم وجود أي (هيات خاصة) يتمتع بها النبي. وهذا هو المعنى الأقدم الذي التصق باللفظة والذي يكشف عن النبي بوصفه فاعلاً (active) (أي مبلغاً ورسولاً)، وليس بوصفه منفعلاً (Passive) (أي مجرد متلقي للرسالة (Recipient of Vocation))^(٩٦). وبالرغم من أنه يتعذر تماماً - من الناحية الفعلية - الفصل بين (البعد الإيجابي) - أو النبي بوصفه كياناً فاعلاً -، وبين (البعد السلبي) - أو النبي بوصفه كياناً منفعلاً -، لأنهما بعدان متكاملان غير منفصلين ينبغي إدراكهما في وحدتهما الحية التي يحققها جدل السالب والموجب، إلا أن النبوة اليهودية قد تبلورت - إلى حد كبير - حول المدلول الإيجابي للفظ (nabi). بمعنى أن مفهوم (الدور) الذي يؤديه النبي هو الأهم في تقرير كونه نبياً^(٩٧).

فقد استخدمت لفظة (Nabi) لأول مرة - تبعاً للعهد القديم - في عصر إبراهيم الذي استحق أن يُلقب (نبياً) (لدوره) كشفيع وواسطة بين الله والإنسان^(٩٨). وكذلك استحق موسى اللقب نفسه (للدور) الذي قام به في التوسط بين الرب والشعب أثناء حادثة

= للنبوة اليهودية الذي جعل منها بناءاً مفتوحاً لا يكتمل ابداً، بحيث أصبح في متناول كل شخص يؤدي (وظيفة) أو يلعب (دوراً) في صياغة حياة الشعب اليهودي أن يصبح نبياً. ولا شك أن هذا الطابع المفتوح للنبوة اليهودية قد زودها بالقدرة على صياغة الوجدان اليهودي وتوجيهه على الدوام، بشكل ظلت معه المفاهيم العقائدية هي الموجه الأول لحركة التاريخ اليهودي.

(3) Hastings (ed) *Dictionary of the Bible*, (Art. prophecy By R. Grant) New York, 1963. P. (٩٦) 802.

ولا بد أن نشير إلى أن هذا التمييز العربي بين مدلول إيجابي active وبين مدلول سلبي passive لللفظة nabi، يستدعي إلى الدهن مباشرة الخلاف بين تصور الأشاعرة للنبوة - وهو تصور سلبي جعل من النبي كياناً يقتصر دوره على مجرد تلقي الرسالة دونما فعل منه -، وبين تصور المعتزلة للنبوة - وهو تصور إيجابي جعل من النبي كياناً فاعلاً ليست (النبوة) غير جزء على عمل يقوم به.

(٩٧) يلاحظ أن هذا التصور يقترب كثيراً من التصور الاعترافي الذي يرى في النبوة جزءاً على عمل يقوم به الأنبياء.

(٩٨) Cecil Roth (ed): *Encyclopedia Judaica*, Vol (13), (Art. prophecy), Jerusalem 1972, P. 1152

يقول الرب ويجب أن تعيد زوجة الرجل (أي إبراهيم)، لأنه منذ أصبح نبياً سوف يتشفع لك لأجل أنقاذ حياتك». التكوين ٢٠: ٧.

سيناء^(٩٩). وهكذا تبلورت لفظة (nabi) بدءاً من (الدور) الذي يؤديه النبي، وهو يتمثل أساساً في التوسط بين الله والبشر أو والتحدث باسم الله إلى البشر^(١٠٠) أو العكس. فاللفظة العبرية تعني - لغوياً - الناطق بلسان جماعة أو إله، أكثر مما تعني المتنبئ أو الكاهن. فلم يكن يُقصد بلفظة (nabi) ذلك الرجل الذي يخبر عن الحوادث المستقبلية، بل هو الذي يتحدث بالنيابة عن آخر، وهذا هو المعنى اللغوي لللفظة (nabi) العبرية^(١٠١). وبعبارة أخرى لا تعني اللفظة العبرية (nabi) أكثر من أن النبي يُعدّ فعلاً للرب من ناحية، وفماً للشعب من ناحية أخرى، فهو - إذن - مجرد مُبلِّغ ينوب عن أحدهما عند الآخر، دون أي إشارة إلى مقدرة على التنبؤ بالمستقبل أو التكهن بالغيب. وقد ذهب أحد الباحثين - تبعاً لذلك - إلى القول بأن «الترجمة العادية لللفظة (nabi) العبرية إلى لفظة (Prophet) الإنجليزية تعد ترجمة مضللة، لأن النبي (حسب اللفظة العبرية) لا يتنبأ بالأحداث المستقبلية (وذلك ما تشير إليه اللفظة الإنجليزية)». بل هو - أي النبي - من ينطق كلمة يهوا وحكمه على الأحداث الجارية^(١٠٢). يُلاحظ إذن أن ما ينطق به النبي يتعلق - حسب المفهوم العبري - (بالأحداث الجارية) وليس (بالأحداث المستقبلية). ولكن ذلك كان - فيما يبدو - ما تعنيه اللفظة في استخداماتها الأولى فقط، فإن ثمة تطوراً قد أدى إلى اكساب اللفظة دلالة أوسع بعد ذلك وحيث أصبحت تُطلق بعد عصر صموئيل على ذلك الشخص الذي كان يُطلق عليه قبل ذلك (الرائي) (Seer, Haze, Ro'ih)^(١٠٣). [وهو - أي الرائي - شخص قادر على التنبؤ والرؤيا بالطبع]. فإنه «سابقاً في إسرائيل، هكذا كان يقول الرجل عند ذهابه ليسأل الله، هلم نذهب إلى الرائي، لأن النبي اليوم كان يُدعى سابقاً الرائي»^(١٠٤). فالتصنيف الذي أصبح يُسمى اليوم (نبياً) كان بالأمس رائياً،

(٩٩) جاء على لسان موسى: «وقفت بين الرب وبينكم في ذلك الوقت لأنقل كلمة الرب لكم، الشبهة ٥:٥، وهكذا يبدو دوره كوسيط.

Bernard Cayne (ed): *Encyclopedia Americana*, Vol (22), (Art. Prophecy), U.S.A. 1980. P. (١٠٠) 663.

(١٠١) سليم حسن: *مصر القديمة*، ج ٩، (مطبعة جامعة فؤاد الأول)، القاهرة ١٩٥٢، ص ٥٤٧.

R. Seltzer: *Jewish People, Jewish thought*, op. Cit. P. 79. (١٠٢)

Walter Yust (ed): *Encyclopedia Britannica*, Vol (18), (Art. Prophecy), U.S.A. 1960. P. 586. (١٠٣)

(١٠٤) صموئيل الأول، إصحاح (٩)، آية (٩).

وذلك يعني أن النبي قد أصبح يقوم (بالدور) الذي كان يقوم به الرائي قبل ذلك والمتمثل أساساً في الرؤيا^(١٠٥). وليس من شك في أن تطور دلالة اللفظة (nabi) يكشف - كما سبق أن لاحظنا في تطور دلالة لفظة (نبي) العربية - عن تطورات أعمق حدثت خارج اللغة ذاتها. يؤكد ذلك أن المفاهيم الرؤيوية أو المسيانية (Messianic) - التي لعبت دوراً هاماً في تطوير النبوة اليهودية ذاتها، والتحول بها من نبوة (اخيار) إلى نبوة (رؤيا) - قد تبلورت بدءاً من تغيرات طرأت على الوجود اليهودي نفسه. فقد انبثق مفهوم (الرؤيا) (Messiah)، للمرة الأولى في عصر داود الذي مسحه صموئيل النبي ملكاً على إسرائيل - وذلك بعد مقتل شاول ملك إسرائيل الذي هزمه الفلسطينيون هزيمة مرة انتهت بالسيطرة على مدن إسرائيل^(١٠٦) - وبعد أن ضرب داود رقاب الفلسطينيين وردهم عن مدن إسرائيل تنبأ صموئيل لحكمه أن يدوم إلى نهاية التاريخ، كما تنبأ له بالسيادة على الشعوب الأجنبية^(١٠٧).

وهكذا أصبح الأنبياء يتنبأون بالأحداث المستقبلية، بعد أن كانوا لا ينطقون إلا بحكم (يهوا) على الأحداث الجارية. ولقد تبلورت المفاهيم المسيانية بحسم أثناء عصر النبي اليهودي إلى بابل، حيث بلور اليهود بدءاً من قسوة المنفى (فلسفة في الأمل) قامت أساساً على (الرؤيا) والتنبيؤ بالمخلص الذي يقود شعبه عبر مسالك الخلاص. ومن هنا اتسمت نبوة عصر النبي بطابع تنبيؤي خالص، وفحفت الأسفار المقدسة بنبوءات كثيرة

(١٠٥) لعل حقيقة أن لفظة (nabi) العبرية كانت تطويراً لفعل مستعار من لغة أجنبية للدلالة على (دور) يقوم به النبي، قد اكتسب اللفظة قابلية تبعاً لتطور (الدور) المتغير دائماً. وذلك ما صيغ النظرية اليهودية إلى النبوة بصيغة وظيفية لم تفرقتها إلى الأبد. فالفكر اليهودي الحديث إنما يبلور أهم مفاهيمه وتصورات النظرية عن النبوة - بل وعن سائر الأبنية العقائدية الأخرى - بدءاً من طبيعة الدور الذي تلعبه في حياة الجماعة. ومن هنا فإن مفهوم (الدور) يعد هو المفهوم الأساسي في بناء اللاهوت اليهودي المعاصر. وذلك حيث أظهر الفكر الديني اليهودي في القرنين التاسع عشر والعشرين نجاحاً بالغاً في النظر إلى التراث الديني اليهودي، لا على أنه نسق مطلق يتعدى التاريخ، بل بوصفه إطاراً لخبرة تاريخية عاشتها الجماعة وينبغي توظيفها لخدمة تطلعاتها الحاضرة.

(١٠٦) صموئيل الأول: ٣١، ١٨-١.

Cécil Rath (ed): *Encyclopédie Judaïque*, Vol (), (Art. Messiah) op. cit. P. 1408.

(١٠٧)

مستوحاة من آماني الشعب وآلامه تأسيساً له وسلواناً وتنقيساً عن آلمه المكبوت^(١٠٨). فقد اعتمد الأنبياء في بناء ثقة الشعب اليائس على التنبؤ بتدخل الرب لكي يُخلص شعبه من منفاه ويعود به إلى أرض صهيون، «وتمثل نبوة حزقيال طبع نبوة النبي إذ تتضمن بشري الخلاص والعودة إلى البلاد ومشروع بناء المعبد المهدم»^(١٠٩). وليس أدل على الأثر الذي أحدثته فترة النبي في النبوة اليهودية من «أن الجزء الثاني من سفر إشعيا (المعروف بثنية إشعيا) - والذي كُتب بعد النبي - يتميز عن الجزء الأول من ذات السفر - الذي كُتب قبل النبي - بما ينطوي عليه من تنبؤات بقدوم المسيح أصبحت فيما بعد أهم نصوص العهد القديم التي سبقت دليلاً على أن الأنبياء قد تنبأوا بمجيء المسيح عيسى»^(١١٠).

وهكذا أيضاً، وضعت البحث اللغوي - المتعلق بلفظة (nabi) العبرية - في مواجهة نسق نظري متكامل يطور آلياته الداخلية بدءاً من مفهوم (الدور أو الوظيفة)، الذي يبدو مهيئاً على كل تطور في طبيعة النبوة اليهودية. وقد أظهر هذا المفهوم خصوصية فائقة في إعادة بناء «اللاهوت اليهودي»، وتمثل كتابات: هيشيل، ومارتن بوير، وموردخاي كابلان، وروزنز فايج - أهم المنظرين اليهود المعاصرين - نماذج دالة على ذلك.

○ صعوبات الإشتقاق: حظي البحث في المصدر الذي يمكن أن تُرد إليه لفظة (nabi) العبرية بقدر كبير من الغموض والإضطراب، وذلك لأن «الصورة الأساسية للفعل الذي يرتبط بلفظة (nabi) غير موجود في اللغة العبرية»^(١١١). ولذا يكاد الباحثون أن يجمعوا على أن «اللفظة العبرية (nabi) ذات أصل لغوي غامض وموضع شك»^(١١٢).

(١٠٨) عبد المسيح الهرأوي: الصهيونية بين الدين والسياسة، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة ١٩٧٧، ص ٣٥.

(١٠٩) محمد محمود أبو غدير: النبي حزقيال، حياته وسفرو، (ماجستير غير منشورة)، كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٧٩، ص ١١١.

(١١٠) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج (٧)، ترجمة زكي نجيب محمود، (لجنة التأليف والترجمة والنشر)، القاهرة، ١٩٦٨، ص ١٩.

(١١١) J. Hastings (ed): *Encyclopedia of ethics and religion*, Vol. (10) (Art. Hebrew prophecy By König) op. cit. P. 385

Walter Yust (ed): *Encyclopedia Britannica*, Vol (18), (Art. Prophet), U.S.A. 1960. P.586. (١١٢)

Bernard S. Cayne (ed): *Encyclopedia Americana*, Vol (22), (Art. Prophecy). U.S.A. وكذلك

1980. P. 663.

ولكنهم انتهوا مع ذلك ، إلى أنها قد تكون لفظة دخيلة على العبرية ، أو أنها ترتبط على الأقل بأصول غير عبرية . وبالرغم من هذا الاضطراب فإن الباحثين قد حصروا المصادر الممكنة للفظه العبرية (nabi) في مصدرين أساسيين : الأول أكادي - آشوري ، والثاني عربي . إذ يذهب فريق من الباحثين إلى «أن لفظة (nabiu) العبرية ترتبط بالفعل الآشوري (nabiu) (نابيو) ويعني يدعو أو يُعلم أو يامر»^(١١٣) ، أو «أنها ترتبط بالكلمة الآشورية (nebo) نيبو- وهي تعني المتكلم نيابة عن الله الذي يمتلك وسائل التعبير المتاحة للبشر»^(١١٤) ، أو «أنها ترتبط بالفعل الآشوري (nabiu) (نابو) ويعني يُسمي (Ta name)»^(١١٥) ، ويقال أيضاً أنها ترتبط بالفعل الآشوري (NI) ويعني (to carry off) ، أي ينقل شيئاً بقوته المخارقة (فيكون النبي ، بذلك ، هو الشخص الذي ينقل بقوته المخارقة شيئاً من طور إلى آخر) ، ولكن يبدو أن الاستخدام الآشوري لهذا الفعل لا يقدم ولو أضعف دليل يؤكد ذلك التخرّيج^(١١٦) . وثمة من يؤكد أن اللفظة العبرية (nabi) ترجع إلى أصل واحد هي والفعل الأكادي (nabiu) ويعني يدعو أو يعلن^(١١٧) ، واللافت هنا أن الآراء تتفق على أن اللفظة العبرية مشتقة من مصدر يحمل معنى (الدعوة والإعلام والتعليم) وهو أمر له دلالاته الكبيرة في فهم مضمون النبوة^(١١٨) . ولكن بالرغم من هذا الإتفاق فإن ثمة من يرد لفظة

J. Hastings (ed): *Encyclopedia of ethics and religion*, Vol (10), (Art. Hebrew prophecy By (١١٣) Kanig) op. cit. P. 384 .

John Gray: *Near Eastern Methodology*, London, (Hamlyn), 1969, P. (١١٤)

Walter yust (ed): *Encyclopedia Britannica*, Vol. (18), (Art. Prophet) op. cit. P. 586 (١١٥)

J. Hastings (ed): *Encyclopedia of ethics and religion*, Vol (10), (Art. Hebrew prophecy By (١١٦) Konig) op. cit. P. 381 .

C. Roth (ed): *Encyclopedia Judaica*, Vol. (13), (Art. Prophecy) op. cit. P.1152 (١١٧)

J. Hastings (ed): *Dictionary of the Bible*, (Art. Prophecy) op. cit. P.802 وكذلك

(١١٨) وذلك من حيث تضعنا هذه الملاحظة أمام المصدر السامي (Semitic) الواحد، الذي تحكم في مضمون النبوة الإسلامية، وذلك من حيث أنها أيضاً (دعوة وبلاغ). وتبدو وحدة المصدر هذه أشد جلاء إذا ما لاحظنا أن ثمة تصوراً مغايراً للنبوة ينهض في مواجهتها هو التصور الإغريقي، الذي انبثق من التصور الأوروبي بعد ذلك. إذ ينطوي التصور الإغريقي على دلالات تخالف ما ينطوي عليه المصدر السامي Semitic من دلالات. فقد كان الجذر اليوناني القديم τροφον يشير، من ناحية، إلى التكهّن والتنبؤ الذي يمارسه العرافون والكهنة، ومن ناحية أخرى يشير إلى تفسير إرادة الآلهة وتصويرها لماعة الناس في صور حسية يمكنهم تصورها. وذلك ما يفتح الباب أمام نوع من التدخل الشخصي للنبي في صياغة الرسالة الإلهية، باعتبار أن النبي شخص له =

(nabi) العبرية إلى صيغة آشورية إنفعالية (naba) وتعني to bubble up أو to fall in transports أي «يتحمس ويتشيج ويتشي»^(١١٩). بل إن ثمة من يرى أن الجذر الأصلي (الذي اشتقت منه لفظة (nabi)) كان يعني الجنون والخبل (insanity)، ولذا فإن لفظة (nabi) تعني أصلاً ذلك الشخص الذي تستحوذ عليه قوة خارقة فيغلو ممسوساً فيها. وإضافة إلى اشتقاق لفظة (nabi) فإن ثمة نماذج معينة من سلوك الأنبياء ترد كشاهد يدعم هذه النظرية، إذ كان يفترض أن لفظة (nabi) تشير إلى شخص تتدفق أحاديثه من فمه بصوت عالٍ وهائج ومصحوب بأنفاس عميقة^(١٢٠). ومع أن هذه النظرية تفسر وجهة نظر^(١٢١) تتمثل في وسم النبوة اليهودية بسم إنفعالية وجدانية، إلا أنها تعاني من أوجه

= وجهة نظره الخاصة، وليس مديعاً. ويبدو أن نظرية مستويات النص الديني المتدرج من المعنى الظاهري الأبسط إلى معنى أعمق لا يدركه إلا العقل - والتي مثلت مخرجاً من إشكالية التمازج بين العقل والنقل أمام المشائين المسلمين وخاصة ابن رشد - قد استلهمت - إلى حد ما - هذه النظرة الإغريقية للنبوة بوصفها تصوراً للإرادة الإلهية في صور حسية رمزية يمكن تصورها. انظر في ذلك كله:

Walter Yust (ed): *Encyclopedia Britanica*, vol (18), (Art, Prophet) op. cit. P. 586

A. J. Heschel: *The Prophets*, vol (2), New York, 1971. P.X11

- زينب محمود الحفيري: الترابين رشد في فلسفة العصور الوسطى، (دار الثقافة للنشر والتوزيع)، القاهرة ١٩٨٣، ص ١٧٦.

W. Yust (ed): *Encyclopedia Britanica*, Vol. (18), (Art. Prophet) op. cit. P. 586 (١١٩)

A. J. Heschel: *The Prophets*, Vol. (2), op. cit. P. 176 (١٢٠)

(١٢١) ثمة تيار مؤثر في الفكر اليهودي المعاصر يؤكد على الطبيعة الإنفعالية للنبوة اليهودية. ويبدو وكان هذا التيار يمثل أحد اجنحة ما يسمى بحركة البعث القومي اليهودي في العصر الحديث، حيث صب هجومه المباشر على حركة التنوير العقلي اليهودي - بريادة مندلسون - التي قللت، إلى حد كبير، من قيمة التقاليد النبوية اليهودية لصالح اتجاه عقلاني يبتني الدعوة إلى اندماج اليهود في أوطانهم التي يعيشون فيها. وبالفعل مثلت هذه النزعات الإنفعالية في الفكر اليهودي المعاصر ظهراً نظرياً قوياً للتوجهات القومية المتعصبة التي كانت حركة التنوير العقلي اليهودي قد نجحت في إخمادها تماماً. ومن أهم مثلي هذا التيار أبراهام كول (١٨٦٥-١٩٣٥)، الذي رأى في النبوة ضرباً من الاتحاد الصوفي بالحضرة الإلهية، وكذلك أبراهام جوشاميشيل (١٩٠٧-١٩٧٢) الذي رأى في النبوة نوعاً من أنواع الجنون يربطها بالشعر. انظر في ذلك كله:

A. J. Heschel: *The Prophets*, Vol. (2), op. cit. PP. 147-148, PP. 175-176

C. Roth (ed): *Encyclopedia Judaica*, Vol. (13), (Art. Prophecy) op. cit. PP. 1180-1181.

ضعف عدة منها وأنها تعزل الفعل (naba) عن أصوله السامية (Semitic) (التي تحمل معاني الدعوة والاعلان، وليس الحماس والهياج)، إلى جانب أنها تتجاهل فروقاً صوتية (بين الفعلين اللذين يمكن أن نرد إليهما لفظة (nabi)، ومن ناحية أخرى فإنه إذا كانت لفظة (nabi) تعني (التحمس والهياج) فإن النبي لن يكون مُلاماً على حماسه وهياجه» (١٢٢) وبالتالي ضياع رسالته خلال غيبوبة النبوة (١٢٣).

وثمة فريق آخر من الباحثين يذهب إلى وأن اللفظة العربية (nabi) مشتقة من الفعل (naba) الذي يرتبط بالفعل العربي (نبأ) بمعنى (أعلن)» (١٢٤). وثمة من يربط اللفظة العربية (nabi) بنفس الفعل العربي المشار إليه (نبأ) ولكن باعتبار أن هذا الفعل يعني من يتحدث مؤيداً بسلطة، ولذا يكون النبي هو المتحدث الرسمي (authorized Speaker)» (١٢٥). ولكن بعض الباحثين يرى أن ذلك استنتاج متعسف ولأن الفعل العربي

== محمد عبد الوهاب المسيري: موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، (مادة - نبوة)، ص ٣٩٥.

J. Hastings (ed): *Encyclopedia of ethics and religion*, Vol (10), (Art. Hebrew prophecy by (١٢٢) König) op. cit. P. 384.

(١٢٣) ميز محمد أقبال بين (الوحي الصوفي) و(الوحي النبوي) على أساس الأثر الذي يخلقه كلا الضربين من الوحي على بناء العالم الموضوعي. ففي الوقت الذي يتحد فيه مصدرهما معاً، فإن (الوحي الصوفي) ينسحب إلى داخل الذات مشيداً معادلاً ذاتياً لعالم موضوعي (أصبح فيه بخرية أمل). ولذا يصبح الحوار بين الله والصوفي حواراً فردياً أنانياً لا يعني الشيء الكثير بالنسبة للبشر بصفة عامة، أما الوحي النبوي فإنه يعود إلى العالم عوفة مبدعة تبني بناءه من جديد. انظر: محمد أقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ١٤٢. ولحل النفسية الفوارقة للصوفي هي التي تقضي على أي أثر لوعيه في بناء العالم، في حين يرتبط بناء الوحي النبوي للعالم بحرص النبي على فهم دوره وتحقيق رسالته والوحي بها دون أن يتلأس هذا الوحي بفعل نفسية هائجة فوارقة.

.Ibid., Vol (10), P. 384 (١٢٤)

وانظر أيضاً: W. Yust: *Encyclopedia Britannica*, Vol. (18), (Art. Hebrew prophecy) by König. op. cit. P. 586.

J. Hastings (ed): *Encyclopedia of ethics and religion*, Vol (10), (Art. Hebrew prophecy By (١٢٥) König) op. cit. P. 384.

وهذا هو أحد المعاني المحتملة للفظ (nabi) في العربية الحديثة. انظر:

يعزقيل قوجمان. قاموس عبري - عربي، بيروت، ١٩٧٠، ص ٨٦٥.

لا يدل على من يتكلم أو يتحدث (to Speak)، بل يدل على من يخبر (to inform) أو من يعلن (to announce) (١٢٦). ويغض النظر عن معنى الفعل العربي الذي تُرد إليه لفظة (nabi)، فإن هناك من يؤكد - بناء على الربط بين الفعل العربي واللفظة العبرية، على أن منطقة شبه الجزيرة العربية هي أصل النبوة (١٢٧).

وعلى أي حال، فإن الأمر المؤكد هو أن لفظة (nabi) العبرية تعد لفظة مقترضة من لغة مجاورة (أكادية أو آشورية أو عربية). وبالرغم من أن هذه الملاحظة تؤكد ظاهرة عامة تتعلق بالتفاعل الحي بين الحضارات المختلفة، إلا أن لها - هنا - أهمية خاصة تتعلق بالتقليل من صحة الإدعاء بخصوصية ونقاء (Purity) الحضارة اليهودية التي تنظر لنفسها على أنها بنية حضارية مغلقة تند عن التفاعل مع أي أبنية حضارية أخرى، إذ تؤكد ملاحظتنا - على عكس هذا الإدعاء - أن النسق الحضاري اليهودي، كغيره، لم يهض بعيداً عن جدليات التفاعل الخلاق بين الحضارات المختلفة (١٢٨).

٢ - اللفظة الإغريقية: ظهر أثناء نقل التوراة إلى اللغة الإغريقية - وهي العملية المعروفة بالترجمة السبينية - أن لفظة (Προφητης) هي أفضل لفظة ملائمة لترجمة اللفظة العبرية (nabi) (١٢٩). وهذه اللفظة مكونة من مقطعين، الأول: (Προ). ويعني «الإمام المسبق بشيء آت أو وشيك الوقوع»، والمقطع الثاني φητις ويعني المتكلم (Speaker)، وهو مشتق من الفعل الإغريقي avai ويعني يتكلم (To Speak) (١٣٠). وهكذا تشير اللفظة في الإغريقية القديمة إلى شخص ينطق بالنبوة ويفسرها، وكان يُعتقد

. Ibid. vol. (10), P. 384

(١٢٦)

(١٢٧) وهذا الرأي يتعارض تماماً مع ما أورده (هورفيتز) من أن لفظة (النبي) العربية هي التي تمت استعارتها من اللغة العبرية. انظر:

J. Horowitz: *Encyclopedia of Islam*, Vol. (3), Part 2. (Art. Nabi) Leiden, 1936, P. 802.

(١٢٨) تأتي أهمية هذا التأكيد من أن الأساس النظري الذي قامت عليه الدولة اليهودية هو مفهوم النقاء اليهودي (العرق والحضاري). إذ أن الشعب النقي (عرقياً وحضارياً) لا بد له من دولة مستقلة عن الأغيار.

. W. Yust (ed): *Encyclopedia Britannica*, Vol. (18), (Art. Prophecy) op. cit. P. 586

(١٢٩)

J. Murray (ed): *A new english dictionary, on historical principles*. (vol. VII), part II, (Art. Prophecy) oxford, 1959, P. 1473

أنه لا ينطق، آنئذ، بأفكاره الخاصة، بل يوحى من الخارج^(١٣١). فالنبي، إذن ليس مجرد ناطق أو مُبلِّغ للنبوءة، ولكنه مفسر وشارح لها أيضاً^(١٣٢). ولذا فإن الكاهنة الهالاجة (Frantic) بيثيا (Pythia)، كاهنة معبد دلفي، لم تكن تُدعى «نبية» (Prophetess)، بل يُدعى كذلك حراس معبدها المقدس الذين كانوا يصورون صراخها الهائج في ردود يمكن فهمها بوضوح^(١٣٣)، إذ وأن الرب الذي تقوم معجزته في معبد دلفي لا يفصح ولا يخفي ولكنه يُلمِّح^(١٣٤). ومن هنا فإن كلمات بيثيا كانت غامضة، بوجه عام، مما جعلها في حاجة إلى تفسير واضح للغة والمعنى، وذلك ما كان يقوم به خدم المعبد الذين سُموا - لذلك - أنبياء^(١٣٥). وبذا يكون تفسير النبوءة، وليس مجرد النطق بها، هو الأهم في تقرير كون الشخص نبياً عند الإغريق^(١٣٦).

ويبدو أن لفظة ΤεορῆΤῆς الإغريقية قد خضعت لنوع من التطور اللغوي، وفقدت كانت تشير من الناحية الإشتقاقية إلى «النطق بشيء وشيك الوقوع بمقتضى سياق الأحداث الجارية» (Farhtelling)، وليس إلى التنبؤ والتكهن بالمستقبل (على غير أساس) (Foretelling). ولكن لأن المقطع Τεο يدل على المتقدم في الزمان (Before in time)، وكذلك لأن النبوءات (Prophecies) تتناول دائماً الأحداث المستقبلية ومعرفة الأحداث قبل وقوعها (Foreknowledge) التي يسود الاعتقاد بأنها لا تتم في ظروف الإدراك العادي،

- (١٣١) W. Yust (ed): *Encyclopaedia Britannica*, vol. (18), (Art. Prophecy) op. cit. P. 586
- (١٣٢) من هنا يبرز التفاوت بين اللفظ العبري nabi الذي يعني الناطق والمُبلِّغ فقط، وبين اللفظ الإغريقي ΤεορῆΤῆς التي تعني، إضافة للمعنى السابق، المفسر والشارح. وهذا التفاوت بين كلا اللفظين يعني أن الحضارة الإغريقية قد استوعبت اللفظ العبري nabi من خلال مكوناتها التراثية الخاصة، وليس من خلال ما يحمله اللفظ في وسطه الحضاري فقط من دلالات أصلية. بحيث لم يتنقل اللفظ العبري nabi بصيغته العبرية إلى الإغريقية: أي أنه لم (يُغرق) - إن جاز التعبير، ولكنه تُرجم إلى مادة قومية روعي في صيغتها أن تكون على نمط النموذج الأجنبي.
- (١٣٣) Ibid. Vol. (18). P. 586
- (١٣٤) هيراقليطس: جدل الحب والحرب، ترجمة وتقديم مجاهد عبد المنعم مجاهد. (دار الثقافة للطباعة والنشر)، القاهرة ١٩٨٠، ص ١٧٨.
- (١٣٥) B. Cayne (ed): *Encyclopaedia Americana*, (vol. 22), (Art. Prophecy) op. cit. P. 663
- (١٣٦) قد يكون ذلك انتمكاساً لكون النسق الفلسفي الإغريقي هو، أساساً، نسق تفسيري، على معنى أن الهدف الإغريقي الأقصى كان تحويل العالم إلى نسق من الأفكار الواضحة.

فقد تطورت بسهولة الفكرة القائلة بأن التنبؤ والوجد الصوفي يُعدان من العناصر الضرورية في النبوة. ولذا نظر فيلو (Philo) السكندري، في العصر الهلنستي، إلى تفسير النبوءات (ذلك الذي كان المنصر الأهم في تقرير كون الشخص نبياً) على أنه دجل، بينما أظهر احتراماً فائقاً للمجلوب (ecstatic) الذي لا ينطق بشيء من عنده^(١٣٧). وهكذا فإن لفظة *ἰσχυρὴ* الإغريقية لم تكن تشير، بحسب النشأة إلى التكهّن والتنبؤ الغامض مجهول المصدر، بل إلى نوع من القراءة الواعية للمستقبل من خلال تفسير اشارات معينة، ولكن ظروفاً خاصة نابعة من طبيعة اللفظة جعلتها أقدر على الإحالة إلى معانٍ ومدلولات أوسع اقتضتها متغيرات حضارية معينة^(١٣٨)، وذلك ما يؤكد حيوية اللغة ومرونتها، أو يؤكد «أن في استطاعة اللغة، أن تعبر عن الأفكار المتعددة بواسطة تلك الطريقة الحصيفة القادرة التي تتمثل في تطويع الكلمات وتأهيلها للقيام بعدد من الوظائف المختلفة. ويفضل هذه الوسيلة تكتسب الكلمات نفسها نوعاً من المرونة والطواعية، فتظل قابلة للاستعمالات الجديدة من غير أن تفقد معانيها القديمة»^(١٣٩).

٣ - اللفظة اللاتينية: كانت اللفظة الإغريقية *ἰσχυρὴ* تُرجم، أولاً، إلى اللفظة اللاتينية (Vates)^(١٤٠)، وهي لفظة كانت تُطلق على الشعراء، لكنها أصبحت موضعاً للإحتقار فيما بعد، ثم استردت قيمتها مع فرجيل، كما أنها تُطلق - أيضاً - على المتنبي والمعلم أو السيد الذي له اليد الطولى في أي فن أو مهنة^(١٤١). وأول ما يتبادر إلى الذهن هو أن لفظة (Vates)، ترتبط بالتراث الوثني القديم الذي كان يوجد بين الشاعر والمتنبي والمعلم، وذلك ما جعل التحول من هذه اللفظة إلى لفظة أخرى تلائم الامبراطورية

(١٣٧) W. Yust (ed): *Encyclopædia Britannica*, (Vol, 18), (Art prophecy) op. cit. P. 586

(١٣٨) فقد بدأ الفكر الإغريقي ينصهر، في الاسكتلندية، مع الفلسفات والديانات الشرقية، فما كان - تبعاً لذلك - إلا أن تغلّى هذا الفكر عن وضوحه العقلي واستغرقه النزوع الشرقي نحو السرية والغموض، أو أنه تحول عن محاولة السيطرة على العالم من خلال تفسيره وعقلته إلى محاولة التوحد مع الكون من خلال ممارسات أخلاقية وصوفية. ومن هنا تحول النبي من مفسر وشرح للنبوءات إلى مجلوب لا يلوي شيئاً من مصدر معرفته.

(١٣٩) ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة، ص ١١٥.

(١٤٠) J. Murray (ed): *A new english dictionary*, (Vol, VII), (Part II) (Art, prophecy) op. cit. P.1473.

(١٤١) Charlton Lewis, Charles Short: *A Latin dictionary*, (Art. Vates), Oxford, 1879, P. 1960

الرومانية إلى المسيحية أمراً ضرورياً. وبالفعل سرعان «ما تم نقل اللفظ الإغريقي *Προφῆτα* بصيغته الإغريقية تماماً إلى لفظة لاتينية هي (*Propheta*)، وذلك في فترة ما بعد العصور الكلاسيكية، وكان ذلك يرجع إلى التأثيرات المسيحية القوية، ولذا كانت هذه اللفظة اللاتينية (*Propheta*) هي الشائعة في الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس، ثم تسربت هذه اللفظة من اللاتينية الكنسية إلى اللغات الرومانية والتبوتونية^(١٤٢). واللافت في هذا التحول أنه قد تم بتأثير مسيحي، مما يعني أن التحول الروماني إلى المسيحية لم يكن فقط، تحولاً دينياً، بل أيضاً تحولاً حضارياً يتوجه من طور وثني إلى طور ديني. ومن الصعب كذلك، اغفال التشابه الكبير بين اللفظة الإغريقية *Προφῆτα* وبين اللفظة اللاتينية التي تم التحول إليها (*Propheta*). فقد نُقلت اللفظة الإغريقية بصيغتها الكاملة إلى اللغة اللاتينية، وذلك يعني أن الحضارة الرومانية اللاتينية قد استسلمت تماماً للاكتساح الثقافي الإغريقي والمسيحي، ويبدو ذلك واضحاً في تبني الحضارة الأضعف لألفاظ الحضارة الأقوى وأفكارها^(١٤٣)، فإن «الدافع الذي يكمن وراء هذا الاقتراض اللغوي هو النزعة إلى التفوق والامتياز، ومعنى هذا أنه قبل الاقتراض لا بد أن تكون الأمة التي يراد الاقتراض من لغتها محسوبة في عداد الأمم التي يُنظر إليها بأنها جديرة بالتقليد في كل المجالات بوجه عام، أو في مجال معين على أقل تقدير»^(١٤٤).

٤ - اللفظة الإنجليزية: بالرغم من «أن الاستخدامات الأولى لللفظة الإنجليزية (*Prophet*) قد حكمها اشتقاق اللفظة من النصوص المقدمة»^(١٤٥)، إلا أن ذلك لم يقف حائلاً أمام الاستخدام الواسع والمتنوع الدلالة الذي عكسته اللفظة فيما بعد. «فقد كانت اللفظة *Prophet* تعني، في الأصل، ذلك الشخص الذي يتكلم نيابة عن الله أو عن أي إله آخر، وذلك بوصفه موحىً إليه وملهماً أو مفسراً لإرادة الله. كما كانت اللفظة تشير إلى

J.Murray (ed): A new english dictionary, (vol. VII, Part II), (Art, prophet) op. cite. P. 1473 (١٤٢)

(١٤٣) يمكن ذلك نمطاً من التفاعل بين الحضارات مغايراً تماماً لذلك الذي حكم المواجهة بين الحضارة الإغريقية وبين التراث الديني اليهودي، فقد أكدت الحضارة الإغريقية على هويتها الثقافية الخاصة وحافظت عليها عبر استيعابها وتمثلها للتراث الديني اليهودي من خلال ألفاظها ومكوناتها الثقافية الخاصة، وذلك حيث تمت ترجمة اللفظة العبرية *nabi* إلى مادة قومية إغريقية *Προφῆτα*، ولم تُنقل بصيغتها العبرية إلى الإغريقية.

(١٤٤) ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة، ص ١٤٦.

J.Murray (ed): A new english dictionary, (Vol VII, Part II), (Art, prophet) op. cite. P.1473 (١٤٥)

شخص يعتقد أو يزعم أنه في منزلة معلم ملهم... ولكن اللفظة تستخدم، في الوقت الحاضر، في كل المعاني القديمة، وفي معانٍ أخرى حديثة مشتقة منها^(١٤٦)، وبذا أصبحت اللفظة (Prophet) تطلق على «أي متحدث باسم جماعة أو حركة، أو على الشخص الذي يتنبأ بالأحداث المقبلة بأية طريقة»^(١٤٧)، كما أنها تطلق على «المصلحين والقادة الاجتماعيين والسياسيين الدينيين، وإجمالاً، فإن كل اتجاه جديد يتعارض مع ما هو تقليدي في الأدب والفن والسياسة وغيرها، يمكن أن يُطلق عليه، بهذا المعنى الواسع، أنه اتجاه نبوي (Prophetic)»^(١٤٨). وهكذا يبدو أن اللفظة الإنجليزية (Prophet)، لم تتوقف عن اكتساب المعاني والدلالات عبر التاريخ، بالرغم من الأصول المقدسة التي اشتقت منها، ويعكس ذلك قدرة كبيرة على نقل اللغة من مدارات المقدس إلى مستويات التاريخ^(١٤٩).

هكذا أثبت النموذج اللغوي أنه يمثل مدخلاً حسناً للكشف عن الأنساق الفكرية والحضارية القارة خلفه. فقد نجحت النماذج اللغوية التي درسناها في وضعنا أمام أنساق نظرية متكاملة، تتعدى النموذج اللغوي ذاته، ولكنها لا تظهر أبداً بعيداً عنه. تبدي ذلك من النظر في اللفظة العربية (النبى) التي أظهرت، مثلاً، من خلال انتمائها لمجال دلالي خاص عن نسق شامل للعلاقة التي تكشف عنها النبوة بين الإلهي من جهة وبين الإنساني من جهة أخرى. كما أظهر التباين، بين الأشاعرة والمعتزلة، المتعلق بالاشتقاق اللغوي لللفظة ذاتها، عن تباين أعمق يتناول الأنساق النظرية المتكاملة لكلا الفريقين. وبالرغم من أن هذا التباين الأعمق، على مستوى الفكر، بين الفريقين لم ييسر إدراكه جيداً إلا من خلال البحث اللغوي، في حالتنا، إلا أنه لم يكن من الممكن أبداً تفسير التباين

Ibid.. (Vol. VII, Part II), P. 1473

(١٤٦)

N Webster: *Webster's new twentieth century dictionary*, (2 ed edition) New york, 1968, P. 1443

(١٤٧)

N. Webster: (ed): *Encyclopedia Britannica*, (Vol. 15), (Art, prophecy) U.S.A. 1976, P. 62

(١٤٨)

(١٤٩) يعد هذا النموذج اللغوي دالاً إلى حد كبير، حيث يُجلى المنصر الجوهرى في النسق الفكرى الأوروبى، أعني قدرته على كشف الإنسانى فى قلب الإلهى، والتاريخى فى جوف المقدس. فقد أرتبط الأنتىاق الحضارى الأوروبى، منذ عصر النهضة، بقدرة الفكر الأوروبى على التحول من نسق يتلور حول الإلهى والمقدس (فلسفة العصر الوسيط)، إلى نسق آخر يتبنى الإنسانى والتاريخى، لعل فى تاريخ الفلسفة الأوروبية منذ ديكرات إلى الآن ما يؤكده.

المتعلق بالاشتقاق اللغوي بين الفريقين مع غياب ادراك واضح لهذا التباين الأعمق على مستوى الفكر بينهما. وفي حالة اللفظة العبرية (nabi) أظهر البحث اللغوي حقائق هامة تتعلق بوضع النسق الحضاري اليهودي في التاريخ، فقد كشف التطور الدلالي لللفظة، الذي ارتبط بمؤثرات حضارية أجنبية خضعت لها اليهودية، وكذلك الصعوبات المتعلقة بأصل اللفظة العبرية واشتقاقها، عن مدى زيف النقاء والتميز الحضاري الذي يدعيه اليهود. وإذا كشف التداول والافتراض بين اللغات المختلفة عن نمط المواجهة السائدة بين الحضارات، فإن الحضارة الاغريقية تكشف عن وضع متميز في هذا المجال، إذ حافظت على هويتها الحضارية الخاصة في مواجهة النسق الحضاري اليهودي، وذلك بترجمة اللفظة العبرية (nabi) إلى صيغة قومية تماماً Θεοπῆτης، بينما اكتسحت، من مركز الحضارة الأقوى، الحضارة الرومانية اللاتينية حيث أجبرتها على نقل اللفظة الاغريقية بصيغتها الكاملة إلى اللفظة اللاتينية (Propheta)، وهكذا كشف النموذج اللغوي، في كل الحالات، عن نسق فكري وحضاري أشمل يكمن خلفه، والحق أنه ما كان يتيسر أبداً الكشف عن ذلك كله إلا بالإفادة من الأبحاث اللغوية المعاصرة التي تعامل اللغة على أنها بناء يحيل إلى وجود خلفه. يبقى أخيراً أن الإنحصر في هذه الأنساق التي يضمنا (البحث اللغوي) في مواجهتها قد يؤدي بنا إلى صورة شاملة، يصبح معها اللجوء إلى (البحث التاريخي) مطلباً ضرورياً.

الفصل الثاني

تاريخ النبوة

وإن الإله الحق يجب أن يكون إله التاريخ،
بول تيليش*

١. تمهيد:

إذا كان قد أمكن، عبر البحث (اللغوي) المتعلق بالنبوة، تلمس بعض الأنساق النظرية المتكاملة، فإن البحث (التاريخي) هو الذي يتكفل بالكشف عن جدليات بناء هذه الأنساق في الواقع الإنساني. وبهذا تتكشف واقعية النسق، بل ومنطقيته وإنسانيته، من خلال التاريخ. ولهذا يكاد تاريخ أي ظاهرة أن يكون جزءاً من الظاهرة نفسها. ولا يعني التاريخ - هنا - مجرد حشد يخلو من الدلالة والقصد لعناصر الظاهرة في الزمان، بل يعني - بالأحرى - محاولة بناء عناصر الظاهرة في الزمان بغرض الكشف عن دلالة أو قصدٍ واعيٍ يكمن خلفها. ومن هنا تتجلى - دون شك - وحدة الظاهرة في التاريخ، فلا يكون التاريخ (انقطاعاً)، بل (اكتمالاً)؛ بمعنى أن ماضي الظاهرة يفسر اكتمالها في الحاضر، كما أن «اكتمالها في الحاضر يكشف عن ماضيها في التاريخ، وهذا ما سماه (برجسون) بالحركة الإرتدادية للحقيقي»^(١). وهذا القصد الذي يتكشف عنه البناء التاريخي للنبوة لا يخلو عن أن يكون (إلهياً) أو (إنسانياً)، بمعنى أن حركة النبوة في التاريخ، إما أنها تكتسب دلالتها من (إرادة إلهية مطلقة) تهيمن على حركتها وبنائها التاريخي بأسره، أو أنها تكتسب دلالتها عبر كونها تعبر عن (ضرورات ومطالب إنسانية) تنعكس - بوضوح - في كل تجلياتها

(*) بول تيليش: زعزعة الأسس، الطبعة الانجليزية، ص ٣٧، نقلاً عن تيليش: الشجاعة من أجل الوجود، مقدمة الترجمة العربية، ص ٨.

(١) حسن حنفي: متى تموت الفلسفة ومتى تها؟، (مجلة عالم الفكر) مجلد (١٥)، عدد (٣)، الكويت ١٩٨٤، ص ٢٤٧.

التاريخية وذلك دونما تجاهل لكونها تعبر عن إرادة إلهية في ذات الوقت. والحق أن الصعوبات الجمة التي تجابه القول بأن حركة النبوة في التاريخ إنما تكتسب دلالتها من مجرد إرادة إلهية مطلقة^(٢)، تتأدى إلى إمكان - بل وضرورة - القول بأن النبوة تكتسب دلالتها ومنطقها من كونها تعبر عن ضرورات ومطالب إنسانية كلية تستجيب لها الإرادة الإلهية في لحظات بعينها. ومن هنا يصبح الانتقال بالنبوة من كونها أحد مباحث (علم العقائد) إلى كونها (فلسفة للتاريخ) تتكشف عن ضرب من المقاصد الواعية التي تتحكم في التاريخ وتفسر حركته^(٣).

وإذن، يهدف البناء التاريخي للنبوة إلى الكشف - وبصورة أساسية - عن قصد كلي شامل يفسر تجلياتها وتحولاتها. وإذ يتعدى الحديث عن (قصد كلي شامل) يحكم بناء ظاهرة ما، دون أن تميز ذات الظاهرة بنفس الشمول وذات الكلية، فإن الحقيقة الأولى التي يتكشف عنها البناء التاريخي للنبوة هي هذا القدر الهائل من الشمول والعمومية (Universality)، الذي تكشف عنه.

٢ - عمومية النبوة:

يصح القول عن النبوة أنها ظاهرة كلية عامة، غير مخصصة بشعب دون آخر، أو بعصر دون عصر، «فهي ظاهرة شائعة على مستوى العالم بأسره منذ أقدم العصور. ولذلك

(٢) إن رد النبوة إلى إرادة إلهية مطلقة يجعل من أي محاولة لتفسير التغير والتحول في (الأنبياء) النبوة، محاولة مستحيلة من الأساس، لأنه يتعدى تماماً تفسير (التاريخي) بالمطلق، إلا بالقول بأن ثمة تغيرات تطرأ على المطلق نفسه. وقد واجهت هذه المعضلة (مرقيون Marcion) أحد أباء الكنيسة الأوائل، ومن مؤسسي الفرق - المرقونية -، فما كان إلا أن رأى تغيرات تطرأ على جوهر الألوهية هي التي تفسر التحول في الوحي من اليهودية إلى المسيحية، مثلاً.
انظر: علي عبد الواحد في: الأسفار المقدسة في البيانات السابقة على الإسلام، (دار نهضة مصر)، القاهرة ١٩٧١، ص ١٠٦.

(٣) يمكن تلمس الأسس النظرية لهذا التحول بالنبوة إلى (فلسفة للتاريخ) عند المعتزلة الذين تأدوا بالنبوة إلى كونها نسق تتحكم (بصالح المباد) في مسيرته التاريخية. فقدت النبوة، لا مجرد (معطى إلهي) يتجاوز التاريخ، بل (تكوين تاريخي) يفسره (الرد الإلهي) على (الوضع الإنساني) في لحظات بعينها.

لا يوجد شعب لم يعرف، بشكل أو بآخر، وحي الآلهة. فقد ظهر أناس ملهمون، في كل زمان ومكان تقريباً، يؤمنون بأنهم وُهبوا قوى روحية لم تتوفر لغيرهم^(٤). وفي قول آخر «لا يوجد بين الأمم من لا يرى شواهد تنبئ عن حوادث المستقبل، وأن بين الناس من يستطيع معرفة هذه الشواهد والتنبؤ بالحوادث قبل وقوعها. وهذا الاعتقاد في القدرة على التنبؤ بالغيب اعتقاد قديم إنحدر من عصر الأساطير»^(٥)، حيث «وُجد في المجتمعات الأكثر بدائية أناس يختصون بالإتصال مع القوى التي تسود الإنسان أو تسيطر عليه، يمثلون الجماعة في علاقتها مع المقدس، وقد حفل تاريخ الديانات بطائفة من هؤلاء الذين نستطيع أن ندعوهم وسطاء»^(٦). واللافت أن الأمر لا يقف عند مجرد شيوع الظاهرة وعموميتها - على هذا النحو - بل يتعداه إلى ضرب من التشابه القوي بين رؤى الشعوب المختلفة للنبوة. فقد «اتسم تفكير المصريين والعبرانيين والإغريق حول الإلهام والنبوة بدرجة كبيرة من التشابه، وكذلك تحدث الوثنيون واليهود والمسيحيون - في عصر الامبراطورية الرومانية - عن (الوحي) بتعبيرات واحدة»^(٧). وينهض هذا التشابه - لا شك - شاهداً آخر على وحدة ظاهرة النبوة وشمولها.

واللافت أن شمول ظاهرة النبوة يرجع، لا إلى التبادل بين الحضارات، وإنما إلى كون النبوة ترتبط بجانب خاص في الإنسان ينزع به إلى تجاوز تحديدات الزمان وقهرها. ذلك أننا - على قول بسكال - «لا نفكر تقريباً في الحاضر، وحينما نفكر فيه، فما ذلك إلا لكي نستمد منه النور الذي يسمح لنا بأن نتصرف في المستقبل، فليس الحاضر بغاية لنا على الإطلاق. فإن المستقبل هو وحده غايتنا، في حين أن الماضي والحاضر، إن هما عندنا إلا وسيلتان»^(٨). وإذ يبقى المستقبل - الذي هو غاية الوجود الإنساني - سادراً في ظلمة المجهول، بحيث يصبح مصدراً للحيرة والقلق، بينما الإنسان أبداً، لا يمل من محاولة النفاذ إلى جوهره المخفي، فإن درو الوحي والنبوة (بالمعنى العام) يتمثل، آنئذ، في

A. J. Heschel: *The prophets*, Vol, (2), op. cite. P. 227.

(٤)

(٥) شيرتون: علم الغيب في العالم القديم، ترجمة توفيق الطويل، القاهرة، ١٩٤٦، ص ٣٥.

(٦) هيرف روسو: الديانات، ترجمة متري شماس، (مجموعة.. ماذا أعرف؟ عدد ٧٥) بلون تاريخ، ص ٩٦.

A. J. Heschel: *The prophets*, vol, (2), P. 227

(٧)

(٨) نقلًا عن: زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان، (مكتبة مصر)، القاهرة، بلون تاريخ، ص ٨٧.

أن يغمر (البشر) باطمئنان ميتافيزيقي، وأن يمنحهم الأمل^(٩). ومن هنا تكون النبوة جزءاً من (الأنطولوجيا)، لأنها تبدو سبيلاً للإحاطة بوضع الوجود البشري في العالم. ويدلّو- بالمثل - أن الوضع العام للوجود البشري يؤكد النبوة^(١٠). ذلك الوجود الذي يبدو هشاً وغريباً ما لم تلامسه (الأبدية) تلامساً يكتسب - من خلال النبوة - دلالة تاريخية مشتركة.

وقد ذهب البعض - بتأثير الإرتباط بين النبوة والأنطولوجيا فيما يبدو - إلى وصف النبوة بأنها تعبر عن «نزوع طبيعي للكشف عن المستقبل عند الإنسان»^(١١). ولكن ثمة من يحلو بها عن مجرد (التزوع الطبيعي) إلى كونها تعبر عن «إستعداد قائم في العقل»^(١٢)، إذ «توجد في النفس الإنسانية ملكة ملازمة لها تمكنها من الهجس أو سبق النظر بالمستقبل»^(١٣). وأياً ما كان الأمر، فإن النبوة تعبر عن نزوع (طبيعي أو عقلي) يتميز به الإنسان بما هو كذلك^(١٤). وذلك مع التجاوز المؤقت عن الفرق بين النبوات الدينية، وبين ما يُسمى «النبؤات العلمانية» (Secular prophecies) التي تتحدث عن مستقبل العالم والحياة على هذا الكوكب، كما في كتابات لوكرييتس ودارون مثلاً، ونبوءات فلاسفة التاريخ الذين تنبأوا بالإنهيار والفناء - مثل اشبنجلر - وكذلك الفلاسفة الذين وضعوا نصب أعينهم هدفاً أقصى تتجه نحوه الأحداث بنوع من الحتمية^(١٥). - فإن ذلك النزوع

(٩) محمد عزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، (دار المعارف بمصر)، القاهرة ١٩٦٩، ص ٦٨.
(١٠) اللافت أن كل محاولات تأسيس النبوة بوصفها نسفاً نظرياً ممكنًا، قد استوت على أسس معرفية خالصة، بل إن النظر إلى النبوة بوصفها نسفاً غير ممكن - من الناحية النظرية - قد ارتبط كذلك بالأسس المعرفية ذاتها. فقد ارتبط إثبات النبوة أو إنكارها بالوضع المعرفي للبشر. ومن هنا تبدو طرقة النظر إلى النبوة في إطار الأنطولوجيا، أعني في إطار الوضع العام للوجود البشري. فالحق أن النبوة تبدو ممكنة في إطار دراسة أنطولوجية تقوم على التصور العام للوجود من ناحية، وعلى تحليل بعض التجارب الإنسانية (كالشعور بالإغتراب والانتظار والأمل والخلاص) تحليلاً أنطولوجياً من ناحية أخرى.

M. J. Adler (ed): *The great books*, vol. (3), *The great ideas*, art, prophecy, Chicago, 1955, P. (11) 454

Jaroslav Cerny: *Egyptian Oracles*, Chicago, 1955, P. 35

(١٢) شيشرون: علم القلوب في العالم القديم، ص ٨٠.

(١٤) ولعلها بذلك تشبه (الميتافيزيقا) التي أشار كانت إلى أن ثمة استعداداً طبيعياً في العقل يدفع إليها دفماً.

M. J. Adler (ed): *The great books*, vol. (3), op. cito, P. 455

(١٥)

للإنسان بما هو كذلك ينكشف من خلال ذلك كله^(١٦). وهكذا تنكشف النبوة - بوصفها ظاهرة عامة - لا عن مجرد التبادل الثقافي بين الحضارات، بل عن بناء للوجود البشري نازعاً - بطبيعته - إلى تجاوز وضعه. ومن هنا تبدو النبوة مدخلاً للأنطولوجيا، وذلك من حيث تعبر عن نزوع الوجود - بما هو كذلك - إلى قهر تناهيه والاتصال بالأبدية، نزوعاً شاملاً تؤكد دراسة في التاريخ الحضاري للنبوة.

أولاً: النبوة في مصر القديمة:

طَوَّر المصريون، استجابة لنداء الوجود، فناً للنبوة واكتسبوه عن اجدادهم خلال ماضٍ سحيق^(١٧) وبالرغم من أن «النبوة الخارقة»^(١٨) (Charismatic prophecy)، لم تكن أمراً مألوفاً في مصر القديمة، فإن النبوة التقليدية^(١٩) أو المؤسسية (Institutional prophecy)، كانت ذات أهمية عظيمة عند المصريين الذين اعتمدت حياتهم على ما تقوله الآلهة إلى حد كبير^(٢٠). ولهذا تعددت ميادين النبوءات المصرية من تعيين للملوك والكهنة إلى التعرف على المصوص، وسؤال الإله حول فتح البلدان الأجنبية؛ «فقد قامت الملكة حتشبسوت بفتح بلاد بونت - حيث ازدهرت تجارة المر - بناء على نبوءة من آمون» كما أن الملك تحتمس الرابع (١٤١١ - ١٣٩٧ ق.م) قد وأرسل حملة عسكرية مظفرة لقمع تمرد قام به أهل النبوة، طبقاً لنبوءة من آمون أيضاً^(٢١). وهكذا كان الوحي - حسبما تشير النقوش الفرعونية التي تحدثت الفناء - يلعب دوراً هاماً في تسيير أمور البلاد من

(١٦) ومع ذلك فإن قدرأ كبيراً من التمايز بين بين النبوات الدينية من جهة وبين ما يُسمى بالنبوءات العلمانية من جهة أخرى إذ في حين تكشف النبوءات العلمانية عن القول بالفاعلية المحتملة للعلل الضرورية، فإن النبوات الدينية تخاطب الإنسان بوصفه كائناً مسؤولاً، يظل حتى عندما يعرف شيئاً من إرادة الله، حراً في فعل الخير أو الشر. انظر: Ibid, vol. (3), P. 455.

(١٧) شيشرون: علم الشيف في العالم القديم، ص ٣٦.

(١٨) يُقصد بالنبوة الخارقة، ذلك الضرب من النبوة الذي يلتزم بالتاريخ في لحظة فريدة لا تتكرر كثيراً، يتميز ما يمدّها عما قبلها.

(١٩) وأما النبوة التقليدية، فهي ضرب من النبوة - عُرف به المصريون - كان يخضع لمنطق خاص غالباً ما يتكرر، فقد اعتقد المصري القديم «أن أوقات الشدة تنبئها أوقات الرخاء والعكس» ويلوّن نبوءاته طبقاً لهذا المعتقد. فبدا وكأنه يؤسس النبوة بدءاً من تصور لتاريخ تتكرر أحداثه.

. Encyclopædia Britannica, vol. (15), Art. prophecy, U.S.A. 1976, P. 63

(٢٠)

. J. Cerny: Egyptian oracles, op. cit, PP. 35-36

(٢١)

الناحيتين، الاجتماعية والسياسية. فقد كانت الآلهة تشترك في حياة الشعب المصري اشتراكاً وثيقاً، إلى حد أن استشارة الآلهة قبل القيام بأي عمل، غدت واحدة من أهم العادات الدينية الشائعة عند عامة الشعب^(٢٢). ومن هنا لم تكن النبوة تعكس حاجة معرفة للشعب فقط، بل تمثل مطلباً وجودياً يتصل بوجود الشعب نفسه. وهكذا النبوة مطلب (وجود) إلى جانب كونها مطلب (معرفة).

وقد كان الكهنة هم الذين يقومون بالدور الهام في توجيه الأقوال التي كان يدلي بها الإله. فالدور النبوي، منوط بالكاهن، وإن كان دوراً تفسيرياً أكثر منه نقلاً حرفياً لما ينطق به الإله، حيث لم تكن طبيعة الإله نفسه تسمح بغير ذلك^(٢٣). وقد وظل هذا النمط من استشارة الآلهة عن طريق الوحي قائماً في مصر لمدة ألفي عام، ودون إنقطاع، وبأسلوب لم يتغير أبداً طوال هذه الفترة الطويلة. ويبدو أن الإسلام وحده هو الذي وضع نهاية له^(٢٤).

ثانياً: نبوات الشرق القديم^(٢٥):

يبدو من مخلفات الشرق القديم أن أهم مسألة مست شغاف قلب الشرقيين وبلورت

(٢٢) سليم حسن: مصر القديمة، (مطبعة جامعة فؤاد الأول) القاهرة، ١٩٥٢، جـ ٩، ص ٤٥٧.
(٢٣) يكشف ذلك عن الارتباط الوثيق بين مفهوم (الآلهية) من جهة، ومفهوم (النبوة) من جهة أخرى. فحين كان تصور البشرية (للإله) تصوراً غامضاً لم ينتج من شوائب التشبيه والتجسيم، اتسمت النبوءات - بدورها - بقدرة من الغموض جعل دور النبي تفسيرياً أكثر منه شيئاً آخر. وأما بعد أن بلورت البشرية تصوراً عقلياً واضحاً عن (إلهها)، فقد تشعبت النبوات بذات القدر من الوضوح، فبات النبي ناقلاً، لا مفسراً، للنبوة.

J. Cerny: *Egyptian oracles*, P. 48

(٢٤)

(٢٥) رغم أن النبوة العبرية تمثل جزءاً من نبوات الشرق القديم، إلا أن الحديث هنا، يقتصر على النبوات القديمة التي اندثرت، ولم يتبق منها إلا شذرات حملتها النبوة العبرية. ولم تكن ثنائية (الإنذار والدوام) هي المدخل إلى هذا التناول، بل إن مفهوماً قد تأدى إلى ذلك، حيث كشفت نبوات الشرق القديم عن نسق أولي (Primary)، ينظم كل النبوات القديمة تقريباً، وفيه تتخذ حركة النبوة مساراً ينتج من (الأسفل إلى الأعلى) أو من (الإنسان إلى الله)، حيث يبادر الإنسان إلى طلب المعون من آلهة تركته وحيداً، حتى لو اضطره الأمر إلى بناء برج شاهق يرتقي إلى سماء يبدو أن لا سبيل إليها، ولعل مأساة برج بابل وغيره من الأبراج القديمة تقف شاهداً على ذلك. وهذا بالرغم من أن مخلفات مدينة ماري Mari الأثرية قد كشفت عن بداية تحول مثير في مسار النبوة، حيث أمسك =

وجدانهم هي المسألة الدينية. إذ إنشغل الشرقي، أبداً، بإله حاول أن يجد سبيلاً للإتصال به والتعرف على مرأيه، ومن هنا نشأت حاجته إلى (النبوة والعرافة) التي قام عليها «كثير من الرائيين والعرافين كانت تغص بهم معابد الشرق الأدنى القديم»^(٢٦). وهكذا «مثل التنبؤ أو العرافة، واحداً من أكثر جوانب الدين أهمية في بابل وآشور، حتى أنه لا يكاد يوجد شعب آخر غيرهما حاز نظاماً للتنبؤ والعرافة على مثل هذه الدرجة من الإحكام والتركيبة»^(٢٧). ولقد كشفت النقوش عن شعوب أخرى أظهرت اهتماماً بالغاً بالمسألة ذاتها. فقد «تحدث نص حثي (Hittite) (يرجع للقرن الثالث عشر قبل الميلاد) عن وجود للأنبياء، وإن كان لم يذكر شيئاً عن نمط التنبؤ السائد»^(٢٨). كما أنه ثمة نقشاً آرامياً - عثر عليه في سوريا - قد سُجل عليه أن الإله يعل تحدث إلى الملك زاكير

= الإله داجون (Dagon) بزمام المبادرة (Initiative) النبوية في يديه، ولم تعد نبوءاته مجرد رد على سؤال بادره به البشر. وقد بدأ ذلك من الصيغة التي استخدمها أنبياء مدينة ماري، حيث كان النبي يقول: «لقد أرسلني الإله داجون» وهي صيغة تكررت مراراً في العهد القديم على لسان موسى وغيره من أنبياء بني إسرائيل. انظر (A.J.Heschel: The prophets) vol (2), P. 250. ولعل نبوة ماري تمثل بذلك حلقة وسطى في تحول النبوة من مسار (الأسفل إلى الأعلى) أو المبادأة الإنسانية (Human initiative)، إلى مسار (الأعلى إلى الأسفل) أو المبادأة الإلهية (Divine initiative) ويكتسب هذا القول أهميته القصوى من «كون مدينة ماري تمثل الأقليم الذي انتقل منه إبراهيم الخليل إلى أرض كنعان» انظر: Ibid, vol (2), P. 250. وأما النبوة العبرية، فهي وإن كانت لم تتخلص - بحكم الوضع التاريخي - من جلور ذلك النسق الأولي (Primary)، إلا أنها تمثل حلقة أساسية في نسق متطور يتجه فيه مسار النبوة من (الأعلى إلى الأسفل) أو من (الله إلى الإنسان)، حيث أصبح الله هو الذي يبادر بإرسال وحيه إلى البشر دون طلب مباشر منهم. ولقد أثرتا تناول النبوة العبرية في إطار هذا النسق المتطور.

(٢٦) B. Cayne (ed): *Encyclopedia Americana*, vol, (22), art. prophecy, op. cito, P. 664

(٢٧) A. J. Heschel: *The prophets*, Vol, (2), P. 234

(٢٨) يمكن اعتماداً على الإرتباط القائم، فيما يبدو بين نمط النبوة السائد من جهة، وبين نمط الحياة ونسق التصورات القائم من جهة أخرى، التغلب على صمت التاريخ فيما يتعلق ببعض أنماط النبوات القديمة. إذ يبدو أن أي نمط للنبوة قد تشكل بدءاً من نمط للحياة ونسق للتصورات قائمين. فقد كان القانون الثابت الذي تسير بمقتضاه النبوة عند المصري القديم، مثلاً، يمثل هو نفسه صورة لقانون حياته التي صاغها النيل بلورة تكرر، أبداً، من الفيضان والإنحسار. وبالمثل يمكن القول بأنه حيثما ساد نمط حياة (رعوي)، قام التنبؤ بصورة أساسية على ملاحظة حركات الطيور والحيوانات. أما قيام حياة تعتمد على الزراعة المستقرة، فقد أدى إلى اعتماد التنبؤ على النظر في أجزاء حيوانات الاضاحي - التي سُفحت، لا شك، على مذبح معبد، يمد وجوده شاهداً =

(Zakir)، من خلال الرائيين والعرافين، مشيراً إلى أنه سوف يخلصه من أعدائه^(٢٩). وكذلك فإن التعرف على وحي الأرباب، والإحتكام إليهم في القضايا، والقسم في حضرة تماثيلهم، كان أمراً شائعاً بين الكبار والعاديين من السومريين المتدينين^(٣٠) كما واستغل الكلدانيون ملاحظة المجموعة النجمية في إقامة علم يمكنهم من التنبؤ بحظوظ الناس ومعرفة المصير الذي قُدر لهم^(٣١)، وإذن، فقد شاع التنبؤ والعرافة بين كافة شعوب الشرق القديم.

واللافت أن أنماط التنبؤ والعرافة^(٣٢)، قد تنوعت إلى حد كبير. فبينما لاحظ الكلدانيون النجوم، «فإن النمط السائد للعرافة في بابل وآشور، كان هو التنبؤ من خلال فحص كبِد حيوان مذبوح (Hepatoscopy)، حيث كان العراف - وكان في آن معاً كاهناً ومفسراً ومتنبئاً - يخطط الآلهة - يذبح، بعد القيام بطقوس معينة، حيواناً ينزع كبده، ومن خلال النظر في أجزائه والعلامات التي على سطحه يمكنه التنبؤ بالمستقبل^(٣٣)». وأما البابليون، فقد اعتقدوا «أن الإله يكشف عن نفسه في (الحلم)، معلناً إرادة السماء وكاشفاً للمستقبل^(٣٤)».

وقد كشفت النقوش التي عُثر عليها في مدينة ماري، بأرض ما بين النهرين

= على استقرار حياة لم تكن كذلك. ويبدو أن تطور البشرية اللاحق لإكتشاف الزراعة، وقيام الحياة المستقرة، كان هو الحياة في (المدن) Cities، حيث أدت المدن - من خلال نظام معقد للحياة الاجتماعية - إلى ظهور الشخصية الفردية وبلورة (الأنا). انظر: كافين رايلي: الغرب والعالم... (تاريخ الحضارة من خلال موضوعات)، ترجمة عبد الوهاب المسيري وهدي حجازي، (سلسلة عالم المعرفة) عدد ٩٠، القسم الأول، الكويت ١٩٨٥، ص ٨٢. ومن هنا اتسم التنبؤ في إطار المدن - بطابع شخصي جملة يقوم أساساً على الأحلام. وهكذا كان التنبؤ مرآة عصره، أو - كما قال هيجل عن الفلسفة - وليد عصره.

(٢٩) Encyclopaedia Britannica, vol. (15), Art. prophecy, op. cite, P.63

(٣٠) عبد العزيز صالح: الشرق الأدنى القديم، (الانجلو المصرية)، القاهرة ١٩٨٤، جـ ١، ص ٣٩٨.

(٣١) شيشرون: علم الغيب في العالم القديم، ص ٣٦.

(٣٢) في الحاشية (٢٨) من هذا الفصل إشارة إلى الإرتباط بين هذا التنوع من جهة، وبين تنوع أنماط الحياة السائدة من جهة أخرى.

(٣٣) A. J. Heschel: The prophets, vol, (2), P. 234

(٣٤) Ibid, vol (2), P. 241

(Mesopotamia) عن تحول مثير في طبيعة النبوة ذاتها^(٣٥). إذ لوحظ أن «مجموعة نصوص ميلينيوم الثانية (Second Millennium texts)، التي عثر عليها بماري، تصف الرائيين بأنهم أفواه للآلهة يتحدثون بإسمهم»^(٣٦). وقد انطبق هذا الوصف - فيما يبدو - على الأنبياء العبرانيين. ولهذا قيل «إن الكشف الأثرية الفرنسية في تل الحريري (Tel-el-Hariri) - مركز حكم مملكة ماري القديمة - قد تمحضت عن عدة نصوص تُظهر تشابهاً لافتاً مع نبوة العهد القديم»^(٣٧). فقد أصبح «أنبياء اسرائيل ينطقون بكلمة الإله (يهوا). مثلاً كان أنبياء ماري ينطقون بكلمة الإله داجون (Dagon)»^(٣٨). ويبدو أن التوافق بين النبيين قد تجاوز مجرد طريقة نطق الأنبياء إلى مضمون النبوة ذاته، «فإن كثيراً من اقوال أنبياء ماري كانت ذات طبيعة سياسية؛ إذ أشارت إلى ضرورة رعاية الملوك للفقراء والمعوزين، مما يدل على أن البعد الأخلاقي لم يكن غائباً عن نبوة ماري»^(٣٩)، وهذا القول - إن صح - يقلل من صدق الزعم بأنه «بينما كان أنبياء اسرائيل ينطقون باسم الرب، ولكن لمصلحة الشعب، فإن أنبياء ماري كانوا أيضاً ينطقون باسم الرب، ولكن لمصلحة الرب نفسه»^(٤٠).

حقاً إن ثمة ما يميز النبوة العبرية عن نبوات الشرق القديم، ومنها نبوة ماري بالطبع. من ذلك، مثلاً، «أن النبي المبري لم يكن - كالنبي الشرقي القديم - ينطق باسم إله محلي»^(٤١) (Local)، بل كان ينطق باسم خالق السموات والأرض، الواحد الأحد الذي يعلم على العالم، والذي يتعلم الإحاطة بحكمته. . (وكذلك) فإن النبي في ماري كان

(٣٥) في الحاشية (٢٥) من هذا الفصل إشارة إلى جوهر هذا التحول.

R. Seltzer: *Jewish people, Jewish Thought*, op. cite. P. 78 (٣٦)

A. J. Heschel: *The prophets*, vol. (2), P. 249 (٣٧)

Encyclopedia Britannica, vol. (15), Art. Prophecy, op. cite, P. 63, (٣٨)

يمتلك احساساً قوياً بأنه مُرسل من قبل إله هو الذي يادبه بوحيه ورسالته. وهكذا لم تعد النبوة - كما كانت من قبل - رداً على مطلب يترقب به الإنسان أبواب السماء، بل أصبحت مبادرة إلهية خالصة. يؤكد ذلك صيغة الخطاب النبوي المتماثلة، حيث يقول النبي: «ولقد أرسلني الإله [داجون أو يهوا]».

انظر: J. Heschel: *The prophets*, vol. (2), P. 250.

Encyclopedia Britannica, vol (15), Art, prophecy, op. cite, P. 63 (٣٩)

J. Heschel: *The prophets*, vol. (2), P. 251 (٤٠)

(٤١) وذلك مع أن العبرانيين لم يجدوا في يهوا - بادي ذي يده - سوى إله قبلي tribal يقرب إليه أبناء اسرائيل: انظر رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج ٢.

امتداداً للمؤسسة الدينية أكثر منه ناطقاً باسم إله متعال^(٤٧). وإضافة إلى ذلك «فإن النبوة العبرية قد لعبت دوراً فعالاً في صياغة الأحداث السياسية لشعب إسرائيل»^(٤٨)، وهذا ما أخفقت فيه النبوات الشرقية الأخرى نسبياً. ولكن ذلك لا يعني ألّبتة أن ثمة قطعية بين النبوة العبرية من جهة وبين نبوات الشرق القديم من جهة أخرى. إذ يتحدى التاريخ مثل هذه القطعية بحسم.

ثالثاً: نبوات الشرق الأقصى (الهند والصين):

انتهى الدور الذي تقوم به النبوة - في الأديان التقليدية - من الديانتين، الهندية والصينية تماماً، ويرجع ذلك إلى الطبيعة الباطنية الخاصة لهاتين الديانتين، والتي ترد بلورها إلى عناصر أعمق في التحليل، سواء في التطور الباطني الخاص لفكرة الألوهية والوحي بها، أو في حياة هذين الشعبين. ذلك أن «الروح فيها - حسب هيغل - غير منفصل عن الطبيعة... فالألوهية هي المضمون، مضمون كل شيء، والإله هو الوحدة الطبيعية للروحي والطبيعي. وهذه الصيغة من التدين قد حددها نمط الحياة الطبيعية إذ ذاك»^(٤٩). ولهذا يسيطر على كلا الديانتين «الشعور بأن الجزئية قد ابتلعها الكلي الذي هو الوجود الخالص، وأن الوعي التجريبي الجزئي مضاف إليه كل الجزئيات في الطبيعة والعالم المتناهي هي كلها عدم أمام هذا الكلي»^(٥٠). وهكذا بات الانفصال فيما بين العقل الكلي - وهو الله - وبين العقل الجزئي - وهو الإنسان - انفصلاً ظاهرياً هشاً، أو أنه لا يوجد البتة أدنى انفصال، حيث ابتلع (الله) في جوفه كل (الجزئيات المتناهية)، فاستحال الوجود وحدة لا انفصال فيها^(٥١). ولا شك في «أن الفكرة المتطورة للدين تفترض - سلفاً بالضرورة - أن الفصل بين العقل الكلي - وهو الله - وبين العقل الجزئي -

(٤٧)

Ibid., vol. (2). P. 251

(٤٨)

R. Seltzer: Jewish people, Jewish thought, op. cit., P. 78

(٤٩) فراسوا شاتلية: هيغل، ترجمة جورج صلتقي، دمشق، ١٩٧٦، ص ١٦٤.

(٥٠) والترستيس: فلسفة هيغل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (دار الثقافة للطباعة والنشر)، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٦٧١.

(٥١) الحق أن اعتقاداً يسود بطغيان القول بوحدة الوجود (Pantheism) على الأديان الشرقية جميعاً، حيث يتلغ الله في جوفه كل الجزئيات المتناهية التي تبلو يلازاته علماً. وقد تبنت عبقرية هيغل في الكشف عن الجذور السياسية لهذا المعتقد الذي تبلور في إطار حكم استبدادي يلقي الأفراد لحسابه. انظر: والترستيس: فلسفة هيغل، ص ٦٧٢ - ٦٧٣. ويبدو أن النسق الشرقي قد أصبح

وهو الإنسان - قائم بالفعل ويشعر به الوعي^(٤٧). وما النبوة - بل والدين عامة - إلا محاولة لتجاوز هذا الانفصال^(٤٨) بين الله والإنسان وقهره. ومن هنا فإن أي دين يتجاهل هذا الانفصال ويذيه في ثنايا وحدة كونية تفنى فيها الجزئيات المتناهية في جوف الكلي، لا مكان فيه للنبوة أو الوحي، أو أنهما يتحولان - على الأقل - من الإتصال بكانن مفارق إلى الكشف عما هو كامن في الإنسان الذي لا يفصل عن الله.

وهكذا فإن الوحي في الديانة الهندية «لا يُنظر إليه بوصفه حادثة تحدث في لحظة تاريخية معينة، يعلن فيها الإله عن نفسه لشخص محدد، بل هو وحي لا زمني (Timeless)، لا يختص فقط أشخاصاً بعينهم في التاريخ، حيث أنه كشف لما هو كامن في الإنسان»^(٤٩). ومن هنا، كان (بوذا) نبياً، لا بمعنى أنه تلقى وحياً خاصاً من كائن مفارق، بل بمعنى أنه بلغ طور الإستنارة الكاملة بعد تأملات في الوجود اختلى فيها بذاته «فلفظة (البوذا) تعني فقط المستنير (Enlightened one)»^(٥٠)، ذلك الذي أنارت ذاته معرفة اكتسبها من تأملاته، وليس وحياً تلقاه من إله خاص.

وثمة أيضاً نوع من الارتباط بين غياب (الوحي والنبوة) بمعناها التقليدي من الدين الهندي من ناحية، وبين طبيعة هذا الدين نفسه من ناحية أخرى، إذ «الدين - تبعاً للمفهوم الهندي - هو العودة بالإنسان إلى أصل الوجود الذي هو الروح»^(٥١). و«الروح أو (الله) هنا هو الجوهر غير المتعين، المجرد الذي يخلو من المضمون، الفارغ المخاوي... ومن

= من هنا - نسقاً للإلغاء والإعدام. يلغى ويُعدم (طرفاً) في الحوار لحساب (الطرف الآخر)، عاجزاً - على الدوام - عن استيعاب أي طرفين في الحوار. وهكذا الديني مشروط بالسياسي، ثم العكس.

(٤٧) المصدر السابق، ص ٦٦٩.

(٤٨) يفترض الدين - وبصورة مطلقة - لحظتي (الانفصال) و(الوحدة) ويقوم عليهما، إذ يستحيل في غياب إدراك واضح لانفصال الإنسان واغترابه عن (الله) أن ينشأ الدين، بوصفه إعادة للوئام والوحدة بينهما. ويبدو أن لحظة (الانفصال)، بوصفها المبرر المتطلي (للموحدة)، هي اللحظة الأهم في نشأة الدين. والانفصال هنا، ليس مجرد واقعة تاريخية تحققت في لحظة معينة من الزمان، ونشأ عنها الدين بوصفه تجربة تاريخية، إذ (الانفصال) لحظة يمكن استعادتها على المستوى الوجودي (existential)، وعنها ينشأ الدين بوصفه تجربة وجودية حية. وهكذا يبدو (الانفصال) منبعاً للدين على المستويين التاريخي والوجودي.

J. Heschel. The Prophets, Vol. (2), p. 247

Lewis Hapfe: Religious of the world, California, 1979, Second edition, P. 126.

P. T. Raju: The philosophical tradition of India, London, 1971, P. 26

(٤٩)

(٥٠)

(٥١)

ثم فمهمة الإنسان - حتى يتحد مع الله - في الديانة الهندوسية هي أن يفرغ نفسه من كل مضمون لكي يكون فارغاً تماماً مثل الله... (وذلك لأن) الطابع الجوهرى للعبادة في أي دين يقابل تصور هذا الدين لله^(٥٢). وإذن فإن على الإنسان إعدام نفسه على الدوام - أو بتعبير افلاطون «ممارسة الموت» - حتى يبلغ مرحلة الوحدة مع الله. وليس من شك في أن المرء لن يحقق ذلك من خلال الوحي، بل «عبر تجربة وجودية خاصة»^(٥٣). فإن الدين الهندي، ليس دين (مفارقة وتعالى)، بل دين (مباطنة ومحانية) - وذلك لكون الله جوهراً (مباطناً)، لا (مفارقاً)، ولهذا فإن أي حركة تبغي الإتصال بالله، إنما يبلورها (التأمل في الداخل) وليس (التلقي من الخارج)^(٥٤). إذ لم يعد الدين - تبعاً لذلك - إيماناً بحقائق خاصة تلقاها الإنسان بوحى من مصدر، مفارق، بل أصبح كشفاً ذاتياً تؤكد تجربة خاصة، تؤدي بصاحبها إلى الإلتحام بأصل الوجود. ومن هنا كان الدين الهندي في غير حاجة إلى الوحي أو النبوة بمعناها التقليدي. وذلك ما أكدت عليه كل الكتابات الكلامية الإسلامية التي أكرمت البراهمة إنكار النبوات وأفاضت في عرض آرائهم والرء عليها، وإن كان قد غاب عن فطنة الأقدمين رد هذا الإنكار البرهمني للنبوة إلى الطبيعة الخاصة للدين الهندي الذي تبلور بدءاً من مفهوم للألوهية صاغته ظروف خاصة^(٥٥).

وأما الصيني، فقد عزف عن أن يسلك سبيل السماء، راضياً بالإنكفاء على الأرض، قانعاً بما قاله أحد أسلافه الحكماء من أن «طريق السماء طويل، في حين أن طريق الإنسان قريب المنال، (لذا) لن يمكننا بلوغ السماء. إذ لا سبيل إليها»^(٥٦). وإذن فإن «الفلسفات (والأديان) التي تعاقبت على الصينيين، وأسهمت في تشكيل بنائهم النفسي والذهني ظلت واقفة على الأرض بصورة دائمة»^(٥٧). وهكذا أصبح مفهوم (الإنسان والطبيعة) هما (المحور) الذي تبلور حوله الوعي الصيني، «حتى بات على غير إستعداد

(٥٢) ستيبي: فلسفة هيجل، ص ٦٧٦ - ٦٧٧.

(٥٣) P. T. Raju: The philosophical tradition of India, op. cite. P. 26

(٥٤) سبقت الإشارة إلى الارتباط الوثيق بين كل من مفهوم النبوة ومفهوم الألوهية، ويظهر الارتباط بين المفهومين هنا متمثلاً في أن غياب النبوة قد ارتبط بتصوير معين للألوهية. انظر: حاشية (٢٣) من هذا الفصل.

(٥٥) سيرد الحديث عن ذلك تفصيلاً في فصل لاحق.

(٥٦) فؤاد محمد شبل: حكمة الصين، (دار المعارف بمصر)، القاهرة ١٩٦٧، ج ١، ص ٣٣.

(٥٧) لهي هويني: الإسلام في الصين، (سلسلة عالم المعرفة) عدد ٤٣، الكويت ١٩٨١، ص ٢٣٤.

أن يتقبل أو يستوعب فكرة أن تكون هناك قوى أخرى غير الإنسان أو شيء وراء الطبيعة^(٥٨)، أو أنه تقبل ذلك واستوعبه شرط أن يكون الله هو الوجود الفارغ الذي لا مضمون له^(٥٩). وسواء تقبل الوعي الصيني (الله) - بوصفه وجوداً فارغاً - أو لم يتقبله بالمرّة، فإن افتقاد هذا الوعي لمفهوم متطور عن إله متعال يدرك البشر بعنايته، قد أدى إلى غياب (أدب النبوة) بوصفه ضرباً من الإتصال المقصود بين الله والبشر، وحل محله الإقتصار على صياغة مجموعة من الحكيم والمواظف الأخلاقية بهدف الحصول على السلام الشخصي للفرد على هذه الأرض التي ارتبط بها الصيني أشد الارتباط. ولم يدع الحكماء أبداً، أنهم تلقوا هذه المواظف من إله، بل «إنهم فصلوا الأخلاقيات عن ما وراء الطبيعة، إلى الحد الذي أشار معه (ماكس فيبر) إلى أن الكونفوشيوسية كانت نزعة عقلية إلى حد بعيد حتى أنها تقف عند الحد الأقصى لما يمكن أن يدعو الفرد الأخلاق الدينية»^(٦٠). وهكذا فإنه «بالرغم من رغبة الحكماء الصينيين في إصلاح الإنسان، والتطلع إلى عالم تسوده روح الصلاح والإستقامة، شأنهم في ذلك شأن الأنبياء العبرانيين، فإنه من غير الممكن وصف هؤلاء الحكماء بأنهم أنبياء يتقنون ما ألهمهم به الله إلى البشر»^(٦١)، إذ يخلو التراث الصيني تماماً من أي محاولة للإتصال بالسماء، حتى أن «كونفوشيوس قد رفض، فيما يذكر أحد طلابه، أن يناقش (طريق السماء)»^(٦٢).

وعلى ذلك يمكن القطع بأنه ولا يوجد أي أثر لتجربة ادعى فيها حكيم صيني أنه سمع صوت الإله يدعو إلى أداء مهمة محددة^(٦٣). ومع ذلك فقد ورد، في أحد المؤلفات الصينية القديمة، حديث عن طرق للتنبؤ والعرفاء، منها التنبؤ بأوراق نبات العرافة وصدفة السلحفاة^(٦٤). ولعلنا نلاحظ من مجرد التسمية أن هذه النبؤات لا تعني توجيهاً إلهياً لوضع بشري، حيث تفتقد إلى البعد المقارق - وهي لا تعدو كونها طريقة في

(٥٨) فهمي هويدي: الإسلام في الصين، ص ٢٢٩.

(٥٩) والترستيس: فلسفة هيجل، ص ٦٧٣.

(٦٠) هـ.ج. كرييل: الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسي تونج، ترجمة عبد الحميد سليم، (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر)، القاهرة ١٩٧١، ص ٦٠-٦١.

A. J. Heschel: The prophets, vol (2), op. cite. P. 249

(٦١)

(٦٢) هـ.ج. كرييل: الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسي تونج، ص ٥٦.

A. J. Heschel: The prophets, Vol. (2), op. cite. P. 248

(٦٣)

L. Hapfe: Religions of The world, op. cite. P. 165

(٦٤)

معرفة حظوظ البشر، انبثقت من حياة لم تعرف غير الإنكفاء على الطبيعة، نباتاً كانت أم حيواناً.

رابعاً: النبوة عند الإغريق:

كغيرهم من الشعوب القديمة، نظر الإغريق إلى التنبؤ والعرافة بتقدير عظيم، حتى إن أفلاطون قد سمح (ليثيا) - عرافة معبد دلفي - أن تؤدي وظيفتها في جمهوريته المثالية^(٦٥). «فإنها - أي عرافة معبد دلفي - وكاهنات معبد دودونا، قد أتيت (للإغريق) خيرات لا حصر لها بفضل ما أصبن به من هوس، ومن هذه الخيرات ما يتعلق بالأمور الخاصة، ومنها ما يتعلق بالصالح العام»^(٦٦). فهم (أي الإغريق) «لم يقوموا بهجرة إلى أيونيا أو آسيا أو صقلية قبل أن يستشيروا الكاهنة (بيثيا) أو يتلقوا الوحي من دودونا. وكذلك لم يخوضوا أي حرب قبل التماس نصيحة الآلهة أولاً»^(٦٧). ومن ناحية أخرى وكان أهل أثينا لا يعتقدون إجتماعاً عاماً إلا إذا حضره أهل التنبؤ. كما خصص الإسبرطيون رجلاً من أهل العيافة ليتولى نصيح الملوك»^(٦٨). وهكذا تحكمت الآلهة في حياة الإغريق الذين «كانت الخطوة الطبيعية التي يقومون بها، عندما يسعون وراء كلمة الإله في أمر ما، هي التحري عن الأمر من نبي (Prophet)، وليس استشارة كتاب»^(٦٩). وبالرغم من أن ذلك يمثل، من ناحية، طابعاً عاماً للوجود البشري، فإنه يعكس من ناحية أخرى، إحساساً بالنقص العقلي، «فقد كانت الأمم القديمة في حاجة إلى استشارة الآلهة لأنها كانت في حالة من الضعف العقلي والإجماعي لا تتمكن معها من الاعتماد على نفسها في شيء»^(٧٠). يؤكد ذلك أن تطور العقل الإغريقي وإتجاهه نحو الكمال

(٦٥) A. J. Heschel: *The prophets*, Vol. (2), op. cit. P. 236

(٦٦) أفلاطون: فابيروس، ترجمة أميرة حلمي مطر، (دار المعارف بمصر)، القاهرة (بدون تاريخ)، ص ٦٦.

(٦٧) «شيشرون: حلم الغيب في المالم القديم، ص ٣٦.

(٦٨) المصدر السابق، ص ١٠٠.

(٦٩) H. W. Parke: *Greek oracles*, (Hutchinson University Library) London, 1972, P.10

(٧٠) طه حسين: محاضرات في الظاهرة الدينية عند اليونان، القاهرة (بدون تاريخ)، ص ٦٢.

الفلسفي، قد تحول بالنظرة الإغريقية للنبوءة من الإذعان إلى الرفض النسبي أو النقدي.

وفالني ΤροοpyTys بوصفه مفسراً لإرادة الإله، يظهر لأول مرة عند هومر (Homer)، متمثلاً في صورة بدائية بسيطة، فعندما دعا (آخيل) (Achilles) الإغريق جميعاً - في الكتاب الأول من الإلياذة - سائلاً إياهم عن سبب غضب الإله أبوللو، الذي تبلى في انتشار وباء الطاعون، ومقترحاً عليهم أن يتحروا كاهناً مقدساً، أو نبياً، أو حتى حالم أحلام. لأن الحلم أيضاً يأتي من زيوس)، فإن النبي (كالكاس) (Calchas) - الذي يوصف بأنه أفضل العرافين، لأنه يعرف ما حدث وما سيحدث بواسطة هبة النبوءة (Prophecy) التي وهبه أبوللو إياها - هو الذي أجاب عن سؤاله^(٧١). فبدا وكأن مصير المدينة قد ارتبط بنبوءة من فم نبي. والحق أن النبوءة قد ارتبطت عند الإغريق دائماً بأزمة تواجه المصير البشري^(٧٢) في مستواه الفردي أو الجماعي. وبالرغم من أن (سوفوكليس) قد أظهر ذلك تماماً في (أوديب ملكاً)، إلا أن متغيراً هاماً، يعكس التحول في النظرة الإغريقية إلى النبوءة، تنطوي عليه هذه الدراما، إذ بدا عنده أن أزمات المصير يمكن مجابعتها، لا من خلال النبوءات فقط، بل من خلال الجهد العقلي للإنسان أيضاً. فإن تيرسياس الضرير وذلك الأمير الذي يرى الغيب كما يراه أبوللو^(٧٣)، يزعم في ثقة مفرطة أنه يحتفظ بالحقيقة القوية^(٧٤)، ويبدو أنه كان متصلباً في معتقده هذا، فإندلع أوديب يتناوله بالنقد المر قائلًا: وكيف كان ذلك، ولماذا لم تنفوه حين كانت الكلبة^(٧٥) تلقي أشعارها؟ مع أن تفسير اللغز لم يكن من شأن أي وافد إلى المدينة، وإنما كان خليقاً بكهانة الكاهن، ولكن اتضح أن الطير لا يعلمك وأن الآلهة لا تلهمك شيئاً، أما أنا، أوديب، الذي لم أعلم شيئاً

H. W. Parke: Greek oracles, op. cit. P. 13

(٧١)

(٧٢) سنشير فيما بعد تفصيلاً إلى أن (مفهوم الأزمة) يمثل أحد عناصر التماثل والتشابه بين مختلف الأبنية النبوءة.

(٧٣) سوفوكليس: أوديب ملكاً، ترجمة محمد صقر خفاجة، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة ١٩٧٤، ص ٢٣.

(٧٤) سوفوكليس: أوديب ملكاً، ص ٢٧.

(٧٥) الكلبة هي الحيوان (أبو الهول) الذي كان يقيم على باب المدينة، ملقياً بلغزه الشهير على كل قادم إليها، فإذا ما عجز عن الإجابة كان نصيبه الموت، وكان أوديب الوحيد الذي فك اللغز، فدخل المدينة (طبيعاً) حاكماً عليها جزأماً له على إمارة الحيوان بفك اللغز.

فجئت وأسكت هذا الحيوان بحكمتي، لا يعلم الطير^(٧٦). وهكذا ينلو، للمرة الأولى، أن ثمة شيئاً آخر لمجابهة المخاطر، غير النبوة، هو الحكمة الإنسانية. وبلغ (درب الحكمة) أقصاه حين نصغي إلى القول: «من أجل ذلك لن أكثرث في المستقبل بأي نبوءة تأتي من هنا أو من هناك»^(٧٧). وطبقاً لأفلاطون، «فإن عدم الإكترث بالنبوءات لا يتحقق إلا ببلوغ الإنسان تمام قواه العقلية»^(٧٨). وذلك يحمل على الزعم بأن (دراما سوفوكليس) تكشف عن إتجاه عام للعقل الإغريقي نحو الإكتمال^(٧٩). والحق أن ذلك صحيح إلى حد كبير، إذ يعني (نيتشه) على الفكر الإغريقي تحوله، في ذات الفترة تقريباً، عن يتابعه الصوفية والمأساوية إلى عقلانية جافة وملهية مشوهة^(٨٠). والواقع أن موقف الحضارة الإغريقية من النبوة - كما تكشف عنه الأدبيات الإغريقية من هومر إلى سوفوكليس - ليصلح موقفاً عاماً تطور على غراره الحضارات موافقها من المعارف ذات المصدر غير الإنساني (أي النبوات)^(٨١).

(٧٦) المصدر السابق، ص ٢٩.

(٧٧) المصدر السابق، ص ٥٥.

M. J. Adler (ed): *The great Books*, Vol. (3), (The great ideas), (Art. Prophecy), op. cite. P. (٧٨) 248.

(٧٩) الحق أن نظرة على الزمن الذي عاش فيه سوفوكليس ذات دلالة هامة في هذا الشأن، فقد عاش سوفوكليس في الفترة ما بين (٤٩٥ ق.م. - ٤٠٥ ق.م.) وهي ذات الفترة التي بدأ فيها الفكر الإغريقي يتمخض عن انعطاب الكبار، سقراط (٤٧٠ ق.م. - ٣٩٩ ق.م.) وأفلاطون (٤٢٨ ق.م. - ٣٤٨ ق.م.)، وأرسطو (٣٨٤ ق.م. - ٣٢٢ ق.م.)، فكان انبثاق (العقل) في (دراما سوفوكليس) كان موازياً لانبثاق العقلانية الإغريقية بصفة عامة.

(٨٠) لمزيد من التفصيل، انظر: فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، بيروت، ١٩٨١، ص ٤٣ - ٤٥.

(٨١) ثمة تيارات خاصة في الفكر الديني طورت مواقفها من النبوات على هذا الأساس. فقد انحلت النبوة، عند المعتزلة، إلى عقل، وأدرك (محمد إقبال) أن النبوة في الإسلام تبلغ كمالها الأخير في ادراك الحاجة إلى إبطال نفسها ليعتمد الإنسان على وسائله هو. (انظر: محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ١٤٤)، وفيما يتعلق باليهودية، قصر (مندلسون) النبوة على المجال العملي، أي على تبليغ الله لوصاياه من أجل الفعل الإنساني، حيث أن العقل قادر على تزويد الإنسان بكل الحقائق النظرية المطلوبة للخلاص. (انظر: C.Roth (ed): *Encyclopaedia Judaica*, vol (13), (Art. prophecy), op. cite, P.1179). أما (هرمان كوهن) فقد رأى أن الوحي في اليهودية لا يعني غير أن الإنسان حامل للعقل. انظر: R. Seitzer: *Jewish people, Jewish Thought*, op. cite. P.733.

لاح، إذن، أن النبوة، من حيث هي ظاهرة عامة، تُظهر ضرباً من ضروب المجابهة والتقابل مع النسق العقلاني الإغريقي ويبدو أيضاً أن النسق النبوي (Prophetic) الإغريقي ذاته، قد تمخض عن تقابل مواز للتقابل الأنف، وإن كان في خط معاكس^(٨٢). إذ «يمكن التمييز بين نمطين للنبوة عند الإغريق، الأول: هو النمط العلمي أو المتعلق (Some) للنبوة، وفيه يقوم العراف أو المتنبئ بتأويل العلامات والإشارات طبقاً لمبادئ ثابتة يقوم عليها التأويل، ويبقى المتنبئ - في إطار هذا النمط - إنساناً مسيطراً على نفسه (Self-Possessed) تماماً (أي غير خاضع لتأثير قوة ما)، فهو يدعي لنفسه القدرة على قراءة ما تقوله الآلهة، بسبب ما تعلمه فقط. والثاني: هو النمط الجذبي (ecstatic)، والحدسي (intuitive) والحماسي (enthusiastic)، أو غير المتعلق (insom) للنبوة، وخير مثال لذلك النمط هو النبي الذي سيطر عليه الإله تماماً، بحيث يتحول في حالة جذبه أو مسه إلى فم يتحدث من خلاله الإله نفسه»^(٨٣). وقد اتسق هذا التمييز مع التطور الدلالي للفظه Τεοφυΐς - النبي - الإغريقية، التي لم تكن تشير، بحسب النشأة، إلى التكهن والتنبؤ الغامض، بل إلى نوع من القراءة الواعية للمستقبل من خلال تأويل إشارات معينة طبقاً لقواعد خاصة. ولكن ظروفًا خاصة جعلت من اليسير تطور الفكرة القائلة بأن الجذب والوجد الصوفي يمدان من العناصر الضرورية في النبوة^(٨٤).

ويبدو أنه يتعذر تفسير الارتباط بين أحد أنماط النبوة الإغريقية (النمط غير المتعلق) من جهة، وبين سائر المظاهر الإنفعالية كالوجد الصوفي والجذب بل والجنون

(٨٢) ففي حين يُظهر التقابل (الأول) بين النبوة، بوصفها ظاهرة عامة، وبين العقلانية، بوصفها انشاقاً عاماً أيضاً، تخلصاً في مركز النبوة، وارتقاءً من أسهم العقلانية، فإن التقابل (الثاني) بين نمطين للنبوة، الأول متعلق Some، والثاني غير متعلق Insom، يُظهر إنهياراً للنمط المتعلق في مواجهة النمط الآخر - ويبدو للوهلة الأولى أننا، هنا يلزم تناقض لا سبيل إلى فهمه، والحق أن لا تناقض هناك، فإن انهيار النمط المتعلق Some، وغلبة النمط غير المتعلق Insom، حين تعلق الأمر بمجابهة بينهما داخل النسق النبوي نفسه، هو ذاته المبرر الأوحى للإتيان المظفر للعقلانية (Rationality) في مواجهة النبوة، بوصفها ظاهرة عامة. «فإن بومة منيرفا لا تحلق إلا عند الغسق» كما قال هيجل بحق.

A. J. Heschel: *The Prophets*, Vol (2), op. cite, PP. 234-235

(٨٣)

(٨٤) لمزيد من التفصيل، انظر الجزء المتعلق (باللفظة الإغريقية) في الفصل الأول.

من جهة أخرى^(٨٥) - ذلك الذي دفع أفلاطون إلى القول «إن القدماء قد اشتقوا من اسم الهوس اسماً لأجل الفن وهو فن التنبؤ بالغيب أو النبوة»^(٨٦) - إلا بإظهار ارتباط تقاليد النبوة عند الإغريق بجلوسها في الحضارات الشرقية القديمة، خاصة إذا أدركنا «أن العبرانيين كانوا يسمون الأنبياء، أحياناً، بالمجانين المجنوبين»^(٨٧). والحق أنه لا غبار أبداً على هذا التواصل الإغريقي بحضارات الشرق القديم، «فإن من العبث أن ننسب للإغريق ثقافة أصيلة، إنهم بالعكس، هضموا الثقافة الحية لشعوب أخرى، وإذا ما استطاعوا أن يوصلوا في البعد إلى هذا الحد، فذلك لأنهم عرفوا أن يلتقطوا الرمح من حيث تركه شعب آخر، لكي يلقوا به إلى أبعد»^(٨٨).

○ آلهة التنبؤ عند الإغريق: تميز الإغريق، عن غيرهم من الشعوب القديمة، بالحديث عن آلهة خاصة بالتنبؤ^(٨٩). وقد كان (زيوس وأبوللو) هما إلهما الوحي والنبوة عندهم. أما زيوس^(٩٠)، فقد «تفرّد بالوحي والأنبياء بالغيب بعد أن قهر أباه كرونوس (الزمان)»^(٩١). وبذا تحللت النبوة، بادئ ذي بدء، بأنها قهر الزمان وكسر انتهائي: متلازمة في ذلك مع الروح الإغريقي. إذ يبدو أن (قهر الزمان) كان مطلباً إغريقياً

(٨٥) أظهر اسخيلوس بقوة هذا الارتباط في دراما (أجلامتون)، حيث اشتهرت العلراء الطرادية (الكسترا) بأن أرواحاً تملكها، فتكشف أمام بصرها الغيب، حتى لقد عُرفت أنا بالنبية، وأنا بالمجلوبة، ولقد أدركت هي نفسها ذلك بقولها: «إني مرسله لآلهي نبوءات، لأن أبوللو يدفعني رغماً عني ويجهلني (مجنونة) لأنني عن المستقبل»، انظر: شيشرون: علم الغيب في العالم القديم، ص ٨٠.

(٨٦) أفلاطون: فليروس، ص ٦٧.

(٨٧) R. Seitzer: *Jewish people, Jewish thought*, op. cite, P. 78.

(٨٨)

(٨٩) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص ٤٠.

(٩٠) لعل ذلك امرأ لازماً عن التصور السائد عن الألوهية عندهم، فقد انقسم الإله الواحد إلى عدة آلهة لكل منها وظيفة أو عدة وظائف يختص بها. وقد ارتبط هذا التصور، فيما يبدو، بالنظام السياسي السائد بينهم، أعني بالديمقراطية التي تجعل إدارة شؤون المحكومين، ليست من اختصاص فرد واحد، بل من عمل مؤسسات عدة.

(٩١) اشتهرت بلدة دودونا (Dodona) بأنها مكان نبوءته حيث كان الإله يكشف عن ارادته بحفيف أوراق البلوط الذي يتولى الكهنة تفسير معناه، وكان يكشف عنها كذلك، من خلال تحليل الطيور، وخاصة النسر (طائر الخالص) عبر السماء. انظر: A. J. Heschel: *The Prophets*, Vol, (21), op. cite, P. 235. ومن ذلك يبدو أن زيوس لم يكن يكشف عن نبوءاته من خلال ذلك النمط الجليبي ecstatic وغير المتعلق للنبوة.

(٩٢) طه حسين: محاضرات في الظاهرة الدينية عند اليونان، ص ٦١.

ملحاً^(٩٢)، لأن نظرتهم اليه (للزمان) اتسمت بقدر كبير من العداء والجفوة، فهو يعد علواً للبشر، لأنه تدهور وانحدار، ولذا «فإنه (يبخس قيمة العالم) كما قال هوراس، الذي عبر بذلك عن ميل اغريقي إلى نسبة المثالية إلى الثبات واعتباره أسمى قيمة من التغير»^(٩٣). ومن هنا انبثق الوحي والنبوة، بوصفهما قهراً لزمان تصوره الإغريق منهاراً^(٩٤). فبدا وكأنهما (الوحي والنبوة) يعدان، عند الإغريق، قهراً للإنتييار ذاته. والحق أن ذلك فهم جد رفيع، ولا يقلل من شأنه إلا أن الإغريق قد وضموا (الإنتيار) حيث كان يجب وضع (التقدم)، فبدا وكأن الوحي والنبوة بمثابة قهر للتقدم، وهو أمر لا يمكن قبوله بحال.

وبالرغم من أن النبوة عند الإغريق، قد انبثقت بوصفها (قهر) لزمان منهار، فإنها لا تعني نفى هذا الزمان والغاءه بقدر ما تعني تأكيده وإثباته.. فإنها، وإن قامت لنفي الزمان المنهار وقهره، تفقد وجودها نفسه في غياب هذا الزمان. فهي بمثابة لحظة (السلب) لهذا الزمان، وهي لحظة تستحيل، حتى منطقياً، دون افتراض لحظة (الإيجاب) تسبقها. وهكذا فإن النبوة أو (لحظة السلب) تستحيل تماماً في غياب الزمان المنهار، أو (لحظة الإيجاب).. ويبدو أن ثمة ما يؤكد ذلك على مستوى الميثولوجيا الإغريقية، فإن كرونوس - الذي انبثقت النبوة، كالطائر الخرافي، من رماه - لم يكن مجرد إله مات، إذ

(٩٢) عبر أحد كبار مؤرخي الإغريقي عن تجاهلهم المفرط للزمان، قائلاً: «إن الإغريق لا يشيخون» فقد بدا له أنه لا سبيل للشيفوخة أبداً إلى حضارة (قهر الزمان).

(٩٣) ج. ب. بيوري: فكرة التقدم، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي، (المجلس الأعلى للثقافة)، القاهرة ١٩٨٢، ص ٣٦.

(٩٤) إن كون الوحي والنبوة قد انبثقا عند الإغريق عن تصور للزمان المنهار، يضحنا، مباشرة، امام التساؤل عما إذا كان تصوراً للزمان، يغيّر تصوره منهاراً، يؤدي إلى سلب الوجود عن الوحي والنبوة. ولعله الطالع الحسن، الذي جعل من الممكن التماس الرد على ذلك عند الإغريق أنفسهم، ولكن عند المدرسة الأبيقورية التي بلورت بالفعل - اتساقاً مع منظومتها الطبيعية - تصوراً للزمان يغيّر تصوره تدهوراً وانهاراً، بحيث اقتربت من ادراك فكرة التقدم. انظر: ج. ب. بيوري: فكرة التقدم، ص ٣٩. ويبدو أن ذلك على صلة «بعدم تردد أبيقور - مؤسس تلك المدرسة - في تحطيم مفهوم التنبؤ بالغيب من أقصر الطرق». انظر: شيشرون: علم الغيب في العالم القديم، ص ١٥٢. وهكذا يبدو أن العجز الإغريقي عن ادراك فكرة التقدم. انظر: بيوري: فكرة التقدم، ص ٣٣، كان على صلة بظروف نشأة الوحي والنبوة، إذ أن الأبيقورية قد حاربت مفهوم التنبؤ بالغيب بلا هوادة، حين اقتربت من ادراك فكرة التقدم.

كان يمثل مرحلة تاريخية وعصراً اقترن في الذهن الإغريقي، بالعصر الذهبي للبشر^(٩٥) الذي لم يكن فيه شر ولا فساد ولا حروب، بل كان فترة زاهية من فترات تاريخ العالم تعيش فيها الآلهة مع البشر في وئام ومحبة. وبالمثل لم يكن زيوس، مجرد إله تفرد بالوحي والنبوة، بل كان يمثل، أيضاً، عصراً اعتبره الإغريق عصر شقاء للبشر، حيث وتخصبت فيه الأرض باللحاء، فهجرتها الآلهة، وأحد إثر الأخر^(٩٦)، أي أنه يعد، بيساطة عصر تدهور وإنهيار بالنسبة للعصر الذي سبقه. وانتقالاً من كون زيوس وكرونوس (الهيمن) إلى كونهما (مرحلتين أو عصريين)، يتأكد أن النبوة قد انبعثت من رماد (عصر أو زمان سعيد) لتولد من أحشاء (عصر أو زمان منهار) لولاه ما كانت أبداً. وهكذا خرجت النبوة (النبوة) من قلب (زمان منهار) تحاول أبداً تجاوزه وقهره، وذلك شاهد على جدليتها الخلاقة.

ولعل أهم ما يميز عصر (زيوس) - الذي خرجت منه النبوة - أنه عصر الانفصال بين الإله والإنسان، وفي المقابل، تميز عصر (كرونوس) - الذي لم يعرف النبوة أبداً - بأنه عصر الوحدة بين الإله والإنسان، فإذا كان زيوس (الإله والعصر) لم يتفرد بالوحي والنبوة، إلا بعد فخر كرونوس (الإله والعصر) أيضاً، فإن ذلك يعني أن الوحي والنبوة قد انبثقا من ذلك الانفصال المر بين الإله والإنسان، بقصد تجاوزه^(٩٧). ولذا فإن إنكار الانفصال بين

(٩٥) محمد صقر خفاجة، عبد اللطيف أحمد علي: أساطير اليونان، (دار النهضة العربية)، القاهرة ١٩٥٩، ص ٥٠.

(٩٦) توماس بلفينش: عصر الأساطير، ترجمة رشدي السيسى، مراجعة محمد صقر خفاجة، (دار النهضة العربية)، الألف كتاب، القاهرة (بدون تاريخ)، ص ٣٧.

(٩٧) تكشف معظم الميثولوجيات القديمة والأديان عن عصر من البرامة، شاركت فيه الآلهة البشر حياتهم، ثم حدث الانفصال بينهما نتيجة خطيئة الإنسان. ويبدو أن مهمة (الأنبياء والمتنبئين) قد انبثقت من هذا الانفصال الفاجع، إذ أصبح لزاماً عليهم - بما يملكون من مواهب روحية عالية - إعادة الوصل بين الإله والإنسان، «فإن الوحي الديني هو الذي يقضي على الإغتراب الذي يتمثل في انفصال الإنسان عن الله بعد أن كان يحيا في وحدة معه». انظر: محمود رجب: الإغتراب، ص ١٧٨. واللافت أن مسار هذا الانفصال قد اختلف في التراث الميثولوجي عنه في التراث الديني. فالتراث الميثولوجي يتحدث عن إنسان كان يعيش، في الأزمنة الأولى، مع الآلهة حياة جماعية (على الأرض)، ولكن الآلهة غادرت الأرض، نتيجة حقوة (إنسانية)، وانزوت في السماء، (معتزلة العالم الإنساني كلية)، ومنذئذ بدأ عهد اليأس والالام عند الإنسان. انظر: هيرف روسو: الديانات، ص ٦٢، وكذلك: جيمس فريزر: الفولكلور في العهد القديم، ترجمة نبيلة إبراهيم، مراجعة حسن =

الإله والإنسان، يؤدي إلى غياب الوحي والنبوة، بمعناها التقليدي، بصورة مطلقة (٩٨)، والحق أن الوحي والنبوة - بوصفهما محاولة لتجاوز الانفصال الإلهي - الإنساني الذي حدث في لحظة معينة من الزمان - يكشفان عن حنين الإنسان إلى خبرته الماضية حيث البراءة والعيش مع الله. ولكن الإنسان، وخاصة في أزمنة البؤس، يتجاوز الإحساس (بالحنين) إلى محاولة (استعادة) هذه الخبرة الماضية في حياته، وإذ تتعذر هذه الاستعادة

= ظافراً، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة ١٩٧٣، ج ١، ص ٥٨. أما الديانات جميعاً، فإنها تصور للإنسان حياة فردوسية في السماء، سقط منها بعد غضب الرب على خطيئة آدم. وهكذا تبين مسار الانفصال الإلهي - الإنساني، بين صعود للإله إلى السماء (البناء الميثولوجي)، وبين سقوط الإنسان إلى الأرض (البناء الديني). وطبقاً لهذا التباين، يتبين المسار الذي يتم من خلاله قهر الانفصال الإلهي - الإنساني وتجاوزه أيضاً. إذ يتحقق قهر الانفصال في البناء الميثولوجي - ومنه النموذج الإغريقي - من خلال حركة تتخذ لنفسها مساراً موازياً لمسار الانفصال نفسه، أعني أنه إذا كان الانفصال هنا، يتم بصعود الآلهة إلى السماء، فإن قهره أيضاً، يتحقق بحركة صعود موازية من الإنسان إلى السماء، وإن اقتضى الأمر صعودها على سلم أو برج شاق، لكي يعيد الاتصال بالإله ثانية. انظر: جيمس فريزر: الفولكلور في العهد القديم، ج ١، ص ٢٢٠-٢٣١، ٢٣٣. ولهذا فإن كل النبوات، المرتبطة بالنسق الميثولوجي، تتخذ مساراً يتجه من (الأسفل إلى الأعلى) أو من (الإنسان إلى الله) حيث يبادر (الإنسان) إلى طلب العون من إله صعد إلى السماء وتركه وحيداً بلا سند. وبالمثل فإن قهر الانفصال في (البناء الديني) يتحقق من خلال حركة تتخذ لنفسها مساراً موازياً لمسار الانفصال نفسه، بمعنى أنه إذا كان الانفصال هنا، يتم بسقوط الإنسان إلى الأرض، فإن قهره أيضاً يتحقق بحركة هبوط موازية، حيث يُنزل الله وحيه ورسالاته إلى الأرض دون طلب مباشر من البشر، ولهذا فإن كل النبوات المرتبطة بالنسق الديني، تتخذ مساراً يتجه من (الأعلى إلى الأسفل) أو من (الله إلى الإنسان)، حيث يبادر (الله) بإرسال وحيه إلى الإنسان، ليعينه على الخلاص من خطيئة سقط بسببها إلى الأرض. انظر أيضاً: حاشية (٢٥) من هذا الفصل.

(٩٨) لوحظ أن الحضارات التي لم تعرف شيئاً عن (حالة فردوسية) توجد فيها الإله والإنسان، ثم تلاها انفصالهما الفاجع، لم تعرف أيضاً شيئاً عن النبوات، بما هي محاولة لإعادة الاتصال بين الله والإنسان ثانية. وبدل ذلك، بلا شك، على وثاقة الرابطة بين النبوات، وبين التصورات التقليدية عن خلق الإنسان وانفصاله عن الله بعد حياة توحد فيها. ولهذا فإن الديانة الهندية، وهي تخلق من هذه الرؤية التقليدية لخلق الإنسان وسقوطه، قد انتفى منها الدور الذي يقوم به الوحي والنبوة، وإن كانت هذه الديانة تتطوي على تصور للوحي، لكن لا بوصفه محاولة لإعادة الاتصال بين (الأسفل والأعلى). ذلك التصور الذي ارتبط بالأساطير والأديان الغائلة بالانفصال الإلهي - الإنساني جميعاً، بل بوصفه محاولة للنفاذ من (الخارج إلى الداخل)، وهذا هو التصور الوحيد الممكن للوحي في إطار ديانة تنكر التصور الغائلي بالانفصال الإنسان عن الإله في لحظة معينة من الزمان. وهكذا يبدو أن (نظرية الوجود) هي الأساس في كل نبوة أو وحي.

فعلياً، فإنها تتحقق عبر الفكر، بحيث تصبح أفكاراً ورؤى تتراءى في رأس بشرية قلقة^(٩٩).

وإذا كان زيوس قد وضعنا في مواجهة التصور العام للنبوة - بوصفها قهراً للإنهيار وإنشاقاً عنه في ذات الوقت، فإن (أبوللو) - ثاني آلهة التنبؤ عند الإغريق - قادر على الإقتراب بنا من التصور الإغريقي للنبوة، لأنه - كما قيل عنه بحق - «أقرب الآلهة إلى الروح اليونانية»^(١٠٠)، وهو قول له دلالة ومغزاه.

وقد تمثل دور أبوللو فيما قاله هو نفسه: «سوف أعلن للناس في نبوءاتي مشيئة زيوس التي لا محيص عنها، ولا راد لها»^(١٠١)، حيث كان معبد دلفي - أشهر معابد التنبؤ الإغريقية - هو مكان الكشف عن نبوءاته، «إذ لم يكن التقرب من الآلهة، بشكل مباشر، أمراً ممكناً، بل يتعين على المرء أن يمضي إلى أحد مراكز النبوة - وأفضلها دلفي -، سائلاً أبوللو أن يدلّه على مشيئة الآلهة في أمره»^(١٠٢)، وحيث لم يكن أبوللو يعلن نبوءته في كلمات صريحة، بل في تلميحات وألغاز^(١٠٣)، وتطلق بها كاهنة معبده (بيثيا) في حالة الهذيان، بعد أن تنتمصها روح الإله^(١٠٤). ولهذا «إتجه الترويج الدلفي (Delphic propaganda) إلى تقديم أبوللو على أنه الناصح والملهم في كل أسطورة تتضمن شيئاً عن نبي أو نبوءة»^(١٠٥). وكيف لا. . وهو الناطق بلسان آلهة الأولمب جميعاً إلى البشر.

(٩٩) «وقد كانت للمصور البعيدة نواحيها الجذابة جداً، وكانت أحياناً نواح غامضة للغاية تشد الخيال، وطالما أن البشرية غير راضية من حاضرها، فإنها تنصت على الماضي وتأمل في النهاية أن تفوز بالإيمان من الحلم الذي لا يُنسى أبداً. . حلم عصر ذهبي». انظر: سيجموند فرويد: موسى والتوحيد، ترجمة عبد المنعم الحفني، (الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع)، القاهرة ١٩٧٨ (الطبعة الثانية)، ص ١٤٩.

(١٠٠) محمد صقر خفاجة، عبد اللطيف أحمد علي: أساطير اليونان، ص ٨٥.

(١٠١) محمد صقر خفاجة، عبد اللطيف أحمد علي: أساطير اليونان، ص ٩٠.

(١٠٢) A. J. Heschel: *The prophets*, vol (2), op. cit. P. 236

(١٠٣) أثار (هراقليطس) إلى «أن الرب الذي تقوم معجزته في دلفي لا يفصح ولا يخفي ولكنه يلمح». انظر: هراقليطس: جدل الحب والحرب، ص ١٢٨.

(١٠٤) محمد صقر خفاجة، عبد اللطيف أحمد علي: أساطير اليونان، ص ٨٦.

(١٠٥) *The Oxford Classical Dictionary*, (Art. Apollo, By H. J. Rose) Oxford university press, 1949, P. 68

واللافت أن أبوللو لم يكن الهاً للنبوة فقط، بل كان إلهاً للموسيقى والطب والشعر والرمزية^(١٠٦)، ولعل جوهرأ واحداً يجمع بين وظائف هذا الإله هو الإنسجام والتناغم (Harmony)، فما الطب والموسيقى والشعر إلا تحقيق للإنسجام والتناغم في ميدان معين. وهكذا يكون أبوللو- من حيث هو يختص بهذه الوظائف- هو إله الإنسجام والتناغم، ولهذا قيل عنه - فيما يبدو- أنه «الأقرب إلى الروح اليونانية»، التي تميل بطبيعتها إلى البحث عن التناسق والتناغم في الكون أو المجتمع أو النفس^(١٠٧). ويبدو أن النبوة - من حيث كونها إحدى هيات إله (للإنسجام والتناغم) - تكشف بدورها عن هذا التناغم والإنسجام. فكثيراً ما جاءت النبوءات مرتبطة بأزمة في المصير تواجه فرداً أو مدينة بأكملها، وما كان الإنسجام يعود إلى هذا أو تلك إلا من خلال نبوءة من إله. فالطاعون الذي يحاصر، مثلاً، مدينة لن يرتفع إلا بنبوءة تعيد إليه الإنسجام. وقد تكون النبوءة - من ناحية أخرى - محاولة لبث الإنسجام بين زمان منهار (واجهه الإغريق بجفوة)، وبين مثال ثابت (نسبوا إليه القيمة الأسمى). وأخيراً، قد تكون النبوءة - بوصفها ضرباً من ضروب الاستباق الزمني - محاولة من الإنسان لتصور المستقبل، رغبة في تحقيق التوازن بين عناصر الزمان الثلاثة. . . وهكذا تكون النبوة محاولة لتحقيق الإنسجام في عالم الإنسان.

خامساً: النبوة والكهانة عند العرب قبل الإسلام:

بالرغم من أن تراث العرب السابق على الإسلام قد خلا تماماً من أي أثر للفكر النظري الخالص، فإنه يمكن - بدءاً من (روايات الإخباريين)، واعتماداً على القول بأنه لا

Ibid., P. 68

(١٠٦)

(١٠٧) مالت الروح الإغريقية دائماً إلى تأكيد الإنسجام والتناغم، حتى ليكن أن نعد البحث الفلسفي بمشابهة محاولة للكشف عن ذلك الإنسجام في عالم الطبيعة وعالم الإنسان، «فالإنسجام... سيصادفنا مهما كان الجزء الذي سنقصه من الكون الفياضاني». انظر: بنيامين فارتن: العلم الإغريقي، ج ١، ترجمة أحمد شكري سالم، القاهرة ١٩٥٨، ص ٥٤، وهو أيضاً جوهر الأخلاق الأفلاطونية التي يقوم مثلها الأعلى في تحقيق الإنسجام بين قوى النفس الثلاث، وكذا فإن العدالة عنده لا تقوم في المجتمع إلا من خلال توازن طبقاته الثلاث وانسجامها. وكذلك كانت الفضيلة عند أرسطو لا تقوم إلا على انسجام وتناسب يحققه التوسط بين رذيلتين، وأخيراً كان المثل الأعلى للحكم الروائي يتمثل في العيش على وفاق وانسجام مع الطبيعة. انظر: زكريا إبراهيم: هيجل، ص ٢٤٠.

يوجد شعب لا يفكر، وإن تباينت طرق التفكير^(١٠٨) - بلورة نسق نظري متكامل يلم شتات ظاهرة النبوة والكهانة عند العرب قبل الإسلام. (وأعني بالنسق، هنا، القدرة على تفسير أكبر قدر من الأفكار (بلحمها) في مركب تبدو دونه منزلة وعصية على التفسير). ويبدو - بادئ ذي بدء - أن (المركب) الذي يمكن بلورته حول النبوة والكهانة عند العرب، يعد جزءاً من (النسق الميثولوجي) الذي ألمحنا إلى أن النبوءات تتخذ فيه مساراً لحركتها يتجه من (الأسفل إلى الأعلى). أو من (إنسان) يبادر بنفسه إلى الاتصال (بإله) طالباً عوناً وعلمه الفريد بالأحداث. وبالرغم من أن هذه القدرة على الإتصال بالألوهة (بمبادرة إنسانية خالصة)، كانت مخصصة لـ «بعض الناس من ذوي المواهب...» وهؤلاء هم الكهان، وهم المتنبيون بالغيب الذين كانت القبيلة تلجأ إليهم لاستشارتهم في كل أمر عظيم، وللتنبؤ لها عما ستفعله في المستقبل (وهذه هي الكهانة الحقيقية)، ولما للتفرس في الأمور أو الأشياء لاستخلاص الأسرار منها أو لمعرفة مكان الأشياء الضائعة مثلاً (وهذه هي العرافة)^(١٠٩)، فإن الأمر المؤكد، على أي حال، هو أن نبوءات العرب قبل الإسلام، تمثل في الغالب، (رداً من الإله) على سؤال (يادره به الإنسان)، أعني أنها تكشف عن (مبادرة إنسانية خالصة). وهذا ما تؤكد، بوضوح، الطرق المستخدمة للتنبؤ في هذه النبوءات، فإنها جميعاً، كالاستقسام بالأزلام والزرجر، تمثل جهداً إنسانياً خالصاً للتعرف على مقاصد الإله وإرادته في أمر من الأمور. فالاستقسام بالأزلام - وهي طريقة في التنبؤ أفرزها الطابع التجاري للحياة العربية آنذاك^(١١٠) - تعتمد، أساساً على «الكاهن الذي يحمل الأزلام، وهي عبارة عن أسهم يُكتب

(١٠٨) هذا ما أكلته بنائية (ليني اشتراوس) في مواجهة عنصرية (ليني بويل)، الذي وصم العقلية البدائية - دون حق - بعدم القدرة على التفكير المنظم.

(١٠٩) يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، (دار النهضة العربية)، القاهرة ١٩٧٢، ص ٣٩. وقد وضع ابن خلدون (الكهانة) في المرتبة التالية للنبوة مباشرة، إذ النبوة لا تتميز عنها إلا في عدم حاجة النبوة إلى الاستعانة بالتصورات الأجنبية، بل إن الكهان لهم بعض الوجدان من أمر النبوة... أما (العرافة)، فليست عنده معرفة بالغيب على الحقيقة، فإنها تعني أن يسلط العراف الفكر على الأمر الذي يتوجه إليه، ويأخذ فيه بالظن والتخمين، بناء على ما يتوهمه من مبادئ ذلك الإتصال والإدراك ويدعي بذلك معرفة الغيب، وليس منه على الحقيقة. (فالكهانة) دون النبوة بقليل، (والعرافة) ظن وتخمين. ومع ذلك فهما عملمان (إنسانيان) تماماً يقومان على الاستعانة بالتصورات الأجنبية أو الظن والوهم. أنظر: ابن خلدون: المقدمة، طبعة علي عبد الواحد وافي الثالثة، ج ١، القاهرة (بدون تاريخ) ص ٤٢١.

(١١٠) يؤكد النظر في طرق التنبؤ عند عرب ما قبل الإسلام، ما سبق أن أشرنا إليه من الارتباط القائم بين =

عليها عبارات يفهم منها جمل من نوع الجمل التي لها علاقة بفعل أو ينهي عن فعل، فإذا جاء أحد يريد الاستقسام - (أي التعرف على إرادة الآلهة في أمر ما)، أجال الكاهن الأزام، فما يخرج يُعمل به^(١١١). أما (الزجر) - الذي يكشف بدوره عن جانب آخر للحياة العربية^(١١٢) - فإنه يتمثل في «رمي الطيور بالحصاة، ثم يصيح الرامي ليفزعها ويزجرها، وعندئذ يراقب حركة طيرانها، فإن تيامنت تفاعل بها، وإن تشاءمت (أي تياسرت) تشام بهاء^(١١٣)». ومع أن ثمة مَنْ يرى في الزجر عملاً يتجاوز مجرد (التناول والتشاؤم)، إلى كونه عملاً يحدث من بعض الناس من التكلم بالغيب عند سماع طائر أو حيوان، والفكر فيه بعد مفهيه، وهي قوة في النفس تبعث على الحرص والفكر فيما زجر فيه من مرئي أو مسموع. وتكون قوته المخيلة قوية فيبعثها في البحث مستعيناً بما رآه أو سمعه فيؤديه ذلك إلى إدراك ما^(١١٤). فالزجر، هنا، يقترب من النبوة، وذلك من حيث هو يرتبط بقوة المخيلة التي وجد فيها الفلاسفة المسلمون مصدراً للنبوة، إلا أنه (الزجر) يظل، مع ذلك، انعكاساً لجهد انساني خالص. وهكذا يبدو أن (فعالية الإنسان) هي البنية الجوهرية التي تبلورت حولها طرق التنبؤ عند العرب. مما يؤكد أن نبوءات عرب ما قبل الإسلام تنتمي إلى نبوءات (النسق الميثولوجي)، الذي تتأسس فيه النبوة على (مبادء

= نمط التنبؤ السائد من جهة، وبين نمط الحياة السائد من جهة أخرى. فقد اشتهرت الحياة العربية، في جانب منها آنئذ، بطابعها التجاري الذي يبدو كاجلى ما يكون في التنبؤ (بالاستقسام بالأزام وضرب الأقداح). فإن ضرب الأزام والأقداح يرتبط بقوة، هذا إن لم يكن هو نفسه، يعد تطويراً لضرب من ضروب الميسر والمقامرة التي تزدهر في ظل حياة تسودها النزعة التجارية وتكديس الأموال بلا تصريف. ولذلك ربط القرآن رفضه لهذه الطريقة من التنبؤ برفض الميسر والمقامرة (وهما من مظاهر المزاج التجاري)، وذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ، لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾. المائدة ٩٠.

(١١١) يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص ٣٩.
(١١٢) إذا كان النمط الأول من أنماط التنبؤ عند العرب، قد ارتبط بأحد جوانب الحياة العربية، فإن (الزجر) يكشف عن جانب آخر لهذه الحياة عماده (الرعي)، «فإن العرب... قد انصرفوا إلى تربية المواشي، ولهذا كانوا يتجولون على السهول والجبال صيفاً وشتاء، فمكتنهم هذا من دراسة الطيور في تفريدها أو تحليلها في فضاء الجو». انظر: شيشرون: علم الغيب في العالم القديم، ص ٩٩.

(١١٣) يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص ٣٩.

(١١٤) ابن خلدون: المقدمة، ج ١، ص ٤٢٠.

إنسانية خالصة) يكون (الرد الإلهي) جواباً مباشراً عليها. ولذا كان ضرورياً أن تتناقض (نبوة الإسلام) مع نبوءات ذلك (النسق الميثولوجي). إذ تنتمي (نبوة الإسلام) الى ما أسميناه نبوءات (النسق الديني) الذي تتخذ فيه النبوة مساراً لحركتها يتجه - على عكس (النسق الميثولوجي) - من الأعلى (الله): إلى الأسفل (الإنسان)، أو بعبارة أخرى تتأسس فيه النبوءات على (مبادأة الهية خالصة) دون طلب مباشر من الإنسان. ولهذا رفض الإسلام أي محاولة للتنبؤ تقوم على (مبادأة انسانية)، فأصبح (الإستقسام بالأزلام)، رجس من عمل الشيطان، كما غدت (الطيرة - التشاؤم - شرك)، كما قال الرسول. وبالرغم من أن الإسلام يناقض، بذلك، (نبوءات النسق الميثولوجي) مناقضة جذرية، حيث انقلب مسار النبوة تماماً، إلا أن (التاريخ) يأبى القول، مع ذلك، بالقطعية المطلقة بين نبوته وبين النبوءات الميثولوجية. فقد أظهرت هذه النبوءات الميثولوجية - كما أوردها الإخباريون - ارتباطاً وثيقاً بنبوة الإسلام، لأن النبي محمد (ﷺ) يبدو وكأنه مركز هذه النبوءات ومحوها^(١١٥). فإنه من نبوءة، من هذه النبوءات الميثولوجية، إلا بشرت به نبياً^(١١٦).

(١١٥) من الصعب تقرير ما اذا كان الأمر كذلك حقاً، أم أنه من فعل الإخباريين الذين نظروا للتاريخ نظرة تراجعية، ترى الماضي السابق على النبوة كله في ضوء النبوة ذاتها.

(١١٦) رغم أن الميدان قد اتسع تماماً أمام (الإخباريين) لإثبات (نبوة محمد (ﷺ))، بوصفها (التجلي الأقصى) في النسق الديني الذي تمثل اليهودية والمسيحية اثنين من تجلياته الأساسية، إلا أنهم أدركو أن إثبات (نبوة محمد (ﷺ)) في إطار (النسق الديني) المشار إليه، لا قيمة له أبداً مع أولئك الذين يقيمون اتصالهم بالإله من خلال (النسق الميثولوجي). ولهذا اجتهدوا في ربط (نبوة محمد (ﷺ)) بنبوءات النسق الميثولوجي التي عرفها العرب قبل الإسلام، بحيث اتجهت معظم هذه النبوءات إلى التيشير بظهور النبي، كما فعل (شق بن أنمار بن نزار) و(سطيح بن مازن بن غسان)، أشهر كهان العرب، وذلك حينما كانا يصعد تأويل رؤيا ربيعة بن مضر، إذ يروى أنه لما ملك (رُبع) قبائل ربيعة، رأى رؤيا حالته في نومه، فلبى إلى الكهان والسحرة والعيايف الذين احتاروا في تفسيرها، ولم ينجح منهم الا كاهنا غسان الشهيران وقتلت ببلاد الشام، وفي تفسير الرؤيا، قال له سطيح في كلامه المسجوع وأحلف بما بين الحرثين من خش، ليهبطن أرضكم الحبش، فيملكن ما بين أبين إلى جرش. - خروجهن على يد وادم ذي يزن، يخرج عليهن من عدن، فلا يترك احداً منهم باليمن. - وعندما مثل إن كان ملك ذي يزن يدم، قال سطيح: «وبل ينقطع، يقطع نبي زكي، يأتيه الوحي من العلي، وهو رجل من ولد غالب بن فهر بن مالك بن النضر، يكون الملك في قومه إلى آخر الدهر». وبعد فترة وصل (شق)، فقال ما قاله سطيح، ولكن في سجع مختلف، انظر: ابن الاثير: الكامل في التاريخ، ج ١، القاهرة ١٣٤٨ هـ، ص ٢٤٥، وكذلك الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، القاهرة (بدون تاريخ)، ص ٩١٠-٩١١.

أو ربطت نفسها على الأقل، بمرحلة من حياته^(١١٧)، بل إنه إذا حدث ولم تحمل النبوة من تلك النبوءات إشارة إلى النبي محمد (ﷺ)، فإن النبي، نفسه كان يشير إليها مقرأ لها^(١١٨)، ومدركاً، فيما يبدو، لقيمة التواصل التاريخي، حتى في دائرة النبوات.

(١١٧) ثمة رواية وردت في كتب السيرة تنطوي على بعدٍ درامي لأبعد حد، إذ جعلت وجود النبي نفسه معلقاً بمنطق من أنماط التنبيؤ الميثولوجي عند العرب، حيث يروى أن عبد المطلب (جد الرسول عليه السلام)، قد نذر حين لقي من قريش ما لقي عند حفر بئر زمزم، لئن وُلد له عشرة نفر، ثم يبلغوا معه حتى يمتعوا، لينحرن أحدهم لله عند الكعبة، فلما توافى بنوه عشرة، وعرف أنهم سيمتعون، جمعهم ثم أخبرهم بنثره ودعاهم إلى الوفاء لله بذلك، فأطاعوه وقالوا: كيف نصنع؟ قال: ليأخذ كل منكم قدحاً ويكتب عليه اسمه ثم إئتوني، ففعلوا ثم أتوا، فدخل بهم على هبل في جوف الكعبة. فقال عبد المطلب لصاحب القداح: أضرب على بني هؤلاء بقداحهم هذه. فأعطاه كل رجل منهم قدحه الذي فيه اسمه، وكان عبد الله (والد النبي) اصغر بني وأحبهم إليه. وقد خرج القدح عليه، فهُمَّ عبد المطلب بلبسه، ولكن قريشاً وبنوه اعترضوه (وكانوا بذلك أداة للسماء)، ونصحوه أن يرسل إلى عرافة في الحجاز لها تابع، فيسألها عما هو فاعل. فرحل إليها، وقالت له: إرسلوا حتى يأتيني تابي، فأسأله، فرجعوا من عندها، ثم عادوا، فقالت لهم: قد جاءني الخبر، كم الدية فيكم؟ قالوا: عشرة من الإبل، قالت فأرجعوا إلى بلادكم، ثم قربوا صاحبكم، وقربوا عشراً من الإبل ثم اضربوا عليها القداح، فإن خرجت على صاحبكم، فزيدوا من الإبل، عل يرضى ربكم وينجي صاحبكم، فعاد الجميع إلى مكة، ثم ضربوا القداح فخرجت على عبد الله، فأدخلوا يزيدون في الإبل، وكانت في كل مرة تصيب عبد الله حتى بلغت الإبل مائة، وبعدها ضربوا القداح، فخرجت على الإبل، فأعادوا القداح، فخرجت على الإبل، ففعل الجميع، وقالوا لعبد المطلب: قد انتهى رضي ربك يا عبد المطلب، ثم فرت (نحرت) الإبل تضحية للإله. انظر: نبيلة إبراهيم: السيرة النبوية بين التاريخ والخيال والخيال الشعبي، (عالم الفكر، مجلد ١٢، العدد (٤)). الكويت، ١٩٨٢، ص ٣٣٧-٣٣٨.

(١١٨) فقد أقر النبي نبوة (خالد بن سنان العبيسي) الذي ينسب إليه أنه كان نبياً، ويبدو أن نبوته، كعهد النبوة دائماً كانت مرتبطة بأزمة تاريخية واجهها العرب (مستشير إليها فيما بعد)، حيث تتمثل معجزته في أن نارا ظهرت بأرض العرب، فإلتفتوا بها، وكادوا يتمجسون، فأخذ خالد حصاه، فدخلها حتى توسطها؛ ففرقها، وهو يقول: بَنَدًا بَنَدًا، كل هادم مؤد إلى الله الأعلى، لادخلنها وهي تلتقي، ولا أخرجن منها وهي تنلدي، ثم إنها أطفئت وهو في وسطها، فلما حضرته الوفاة، قال لأهله: إذا فُتت فأنه سيجيء غير أقرم، فيضرب قبري بحافره، فإذا رأيتم ذلك فأنبشوا عني، فإني سأخبركم بجميع ما هو كائن. فلما مات ودفنوه، رأوا ما قال، فأرادوا نبشه، فكره ذلك بعضهم، فقلوا نخاف إن نبشناه أن تسبنا العرب بأننا نبشنا ميتاً لنا، فتركوه، وقيل إن النبي (ﷺ) قال فيه: «ذلك»

سادساً: النبوءات البدائية:

إذا كانت النبوة تكشف، حقاً، عن بناء عام للموجود الإنساني، فإن ذلك ينفي تماماً اختصاصها بحضوراً دون غيرها، بحيث يمكن الحديث عن (نبوءات بدائية). وذلك بالرغم من أن البدائي لم يعرف (النبوءات) حقاً، إلا بعد أن غدا (اتصاله الشخصي) بالآلهة متعذراً^(١١٩). «فقد سعت الجماعات البدائية - بعد أن استحالت الإتصال الشخصي بالآلهة - إلى التعرف على المستقبل، من خلال (نبوءات) يحملها عضو من الجماعة، يعتقدون أن الآلهة قد أصابته بالمس»^(١٢٠)، وهكذا نشأت (النبوءات البدائية)، وهي تنتمي، بلا شك، إلى نسق النبوءات الميثولوجي، لأنها - بحسب نشأتها - تمثل ملاحقة من (الإنسان) (لآله) تركه وحيداً وصعد إلى السماء. ولأن الإنسان لم يقو على مواجهة العالم وحيداً، فقد اتسمت هذه النبوءات بأهمية بالغة، إلى حد أن بعض القبائل البدائية قد جعلت من التماس (نبوءات الآلهة) شيئاً أشبه بطقس العمد، لا يتسبب دونه الفرد إلى القبيلة. إذ لم تكن قبائل الهنود الحمر تسمح بانتساب الصبي إليها إلا بعد أن يخوض طقساً أولياً يتمثل في التماس الرؤيا والنبوءة، «فقد كان على الصبي، فيما بين التاسعة والعاشر، أن يحيا في الغابة منعزلاً بعض الوقت دون ماء أو طعام، إلى أن يتلقى الرؤيا

= نبي ضيعه قومه، وقد أتت ابنته النبي فأمنت به. انظر: ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج ١، ص ٢١٩.

(١١٩) هناك كثير من الأساطير البدائية التي تكشف عن مرحلة من (الإتصال الشخصي) بين الآلهة والبشر. فقد اعتقد بدائيو شعب (فرنادويو) أنه في زمن من الأزمنة، كان هناك سلم طويل للغاية، وعن طريق هذا السلم كانت الآلهة تصعد وتهبط لتشارك في شؤون الناس الدنيوية... كما تروي الأساطير (الترويجانية) أن نباتاً بعينه، كان الناس يتسلقون عليه ليصلوا إلى السماء... وقد كان الشخص يتخذ له مقعداً على أشواك النبات أو على طرفه الأعلى... ثم يأخذ النبات في الصعود إلى السماء، فإذا وصل إلى قعر السماء اندفع من خلال فتحة في قبة السماء وتشتب بشوكة في أرض السماء، وانتظر في صبر ورثما يقضي المسافرين أمره في السماء، ويرغب في العودة إلى الأرض... أما بدائيو (سومطرة) فقد اعتقدوا أنه كان في سالف الزمان في وسط الأرض، صخرة تصل قمتها إلى عنان السماء، وعن طريق هذه الصخرة كان الناس المفضلون مثل الأبطال والكهنة يصلون إلى السماء. انظر: جيمس فريزر: الفولكلور في العهد القديم، ج ١، ص ٣٢٢-٣٣٣.

L. Hapfe: Religions of the World, op. cit., p. 25

(١٢٠)

أو النبوة بعد يومين أو ثلاثة من الصوم والصلاة، وعندما تأتي الرؤيا في النهاية، يعود الصبي إلى القبيلة، وقد أصبح عضواً كاملاً فيها^(١٢١). وقد ارتبط ذلك فيما يبدو، بقدرة المتنبيين على «صياغة أقدار أمهم وقبائلهم في مناسبات عديدة»^(١٢٢)، حيث ارتبطت نبوءاتهم بالأحداث الحاسمة التي تواجه القبيلة. ويبدو أن هذه الثقة البدائية في النبوءات لم تتزعزع للآن، «فقد أشارت مصادر عدة، إلى أن قدوم الرجل الأبيض إلى القارة الأمريكية، قد جوبه بالعديد من النبوءات، ولم يزل المتنبيون يظهرون، حتى الوقت الحاضر، بين قبائل الهنود الحمر، وخصوصاً في أوقات الأزمات التي تجابه القبائل»^(١٢٣).

○ من نبوءات (النسق الميثولوجي) إلى نبوءات (النسق الديني):

تنتمي كل النبوءات، السابق الحديث عنها، إلى (نسق النبوءات الميثولوجي)، أعني أنها جميعاً تمت (بمبادرة إنسانية خالصة)، أو أنها مثّلت (رداً الهياً) على (سؤال إنساني)، فقد كان (المسار) الذي تتحرك فيه كل النبوءات الميثولوجية، يبدأ من (الأسفل إلى الأعلى) أو من (الإنسان إلى الإله)، وكان ذلك، بلا شك، انعكاساً لبنية تصورية أعمق، وجد فيها البدائي تفسيراً لوضعه في العالم^(١٢٤). والحق أن النبوءات الميثولوجية تعد - من حيث هي انعكاس لبنية تصورية أعمق - صوراً للوعي الإنساني في مرحلة من مراحل تطوره. ولذا فإن (بناء الوعي) بل (وبناء الواقع)^(١٢٥) - الذي يمكن أن يعد صورة له - قد تركا تأثيراً حاسماً على أنماط التنبؤ السائدة في النبوءات الميثولوجية، بحيث يمكن التمييز داخل (النسق الميثولوجي) بين نمطين أساسيين للنبوءة، يعكس كل منهما بناءً معيناً للوعي والواقع، أحدهما (النمط الطبيعي) والآخر (النمط الذاتي).

أ - النمط الطبيعي: التصقت نبوءات هذا النمط (بالطبيعة) التصاقاً تاماً، بحيث

Ibid., P. 40

(١٢١)

J. Hastings (ed): Encyclopedia of ethics and religion, Vol, (10), (Art. American

(١٢٢)

Ibid., vol (10), P. 381

(١٢٣)

(١٢٤) أشرنا في حاشية (٣) من هذا الفصل، إلى أن النبوءات لا تنفك أبداً عن أبنية الوعي.

(١٢٥) أنظر: شيشرون، علم الغيب في العالم القديم، ص ٩٨.

كانت إرادة الإله تكشف عن نفسها في نبوءات هذا النمط من خلال موجودات الطبيعة؛ أعني «من خلال أحشاء الأضاحي المرتبة على المذبح الإلهي، أو حفيف الأوراق في السندريانة المقدسة (هكذا كان زيوس يعلن إرادته)، أو بملاحظة الاشارات والعلامات، كحركات الأشياء الملقاة في عين ماء، أو حركات صورة الإله عندما تُحمل (وهي طريقة الكشف عن إرادة الإله في مصر)، أو من خلال اجراء القرعة وضرب القداح، وكذلك من خلال ملاحظة الطيور المحلقة»^(١٢٦). واللافت أن السمة الجوهرية لكل انماط التنبؤ هذه، هي انها اتجهت جميعاً إلى الكشف عن إرادة الإله ووحيه من خلال أشياء قائمة في الطبيعة الخارجية (حركات أشياء - أحشاء أضاحي - حفيف أشجار - تحليق طيور). إنه، ببساطة، عالم البدائي كله، وقد انعكس في نبوءاته. وقد ارتبط ذلك النزوع الطبيعي، ببناء الوعي البشري آنذاك، إذ لم يكن الإنسان يميز نفسه عن الطبيعة، بل لعله أحس نفسه في هوية معها، ولهذا تبلور وعيه في صورة طبيعية خالصة، بحيث لم يتمايز هذا الوعي عن موضوعه، بل بات جزءاً منه. «فقد كان الإنسان البدائي يشير إلى عالم الظواهر المحيط به، (بضمير المخاطب) «أنت» (ليؤكد توحده بالعالم الذي يبدو رقيقاً له)، في حين يشير الإنسان الحديث إلى نفس العالم (بضمير الغائب) «هو» (وذلك ليؤكد انفصاله عن العالم)»^(١٢٧). وهكذا تبلور وعي البدائي من وحدته مع الطبيعة، ولم يكن له - حتى وهو يصدد الكشف عن إرادة الإله ووحيه - أن يتعالى بناء وعيه، ولذا انعكس بناء وعيه، بكل طبيعته الفجة، على طرقه في التنبؤ بإرادة الإله؛ أعني أنه تعرف على إرادة الإله حيث كان يقوم وعيه، في الطبيعة، ومن هنا ارتبطت كل طرق التنبؤ في هذا النمط بالطبيعة، لم يتمايز عنها.

ب - النمط الذاتي: إذا كان (النمط الأول) قد تبلور في ظل ادراك إنساني، بأن قدراً من التمايز عن الطبيعة لازم للسيطرة عليها. «فالحق أن كون الوعي غير متمايز عن موضوعه، يعني أنه ليس ثمة وعي على الإطلاق، لأن الوعي سيكون عندئذ مجرد جزء من أجزاء الكون. (ولذا) يستلزم الوعي ضرباً من التعارض أو التمايز عن موضوعه... وقد تحقق هذا التعارض أو التمايز، بانثاق (الذات) بوصفها العامل الجوهري في

(١٢٦) . (ed): The Oxford chemical dictionary, (Art, oracles by J. Fontcaire) Op. cit., P. 624 .

(١٢٧) هنري فرانكفورت: ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا. بيروت، ص ١٥ .

المعرفة^(١٢٨). وهكذا تحول (الوحي) من (بناء طبيعي) إلى (بناء ذاتي)^(١٢٩). وقد ترك ذلك أثراً حاسماً على النبوءات، بحيث تبلورت نبوءات (النمط الذاتي) بدءاً من هذا التحول، أعني أن انبثاق (الذاتية) في النبوءة قد توازى مع انبثاق (الذاتية) في الوحي. فقد انتقل الإنسان من التعرف على إرادة الإله، من خلال الأشياء القائمة في (الطبيعة)، إلى التعرف عليها في قلب (الذات) من خلال الحلم والرؤيا^(١٣٠)، وحيث كان الشخص، المختص بالنبوءة - في إطار هذا النمط الذاتي - يقوم ببعض الطقوس الأولية، ثم ينام في المعبد طوال الليل، فيتلقى (الوحي) من خلال الحلم والرؤيا^(١٣١). وهكذا استحالت النبوءات من (نمط طبيعي) إلى (نمط ذاتي)، والحق أن ذلك يتطابق مع مسيرة الوحي الإنساني الذي ينتقل من مرحلة الإلتصاق والوحدة مع الطبيعة إلى الانفصال والانقسام، حيث يميز نفسه عن الطبيعة، ويدرك أنه (ذات)، «فحياة الروح في مرحلتها الطبيعية والغريزية، كانت ترتدي ثوب البراءة والبساطة وسرعة التصديق، غير أن ماهية الروح ذاتها تعني امتصاص هذه الحالة المباشرة في شيء أعلى. إن ما هو روحي يتميز عما هو طبيعي، كما أنه يتميز بصفة خاصة عما هو حيوان، فالحياة الروحية لا تنسم بأنها مجرى متصل محض من النزوع، وإنما هي تنقسم على نفسها لكي تحقق ذاتها»^(١٣٢).

وبالرغم من أن نبوءات (النمط الذاتي) قد حققت قدراً من التقدم الروحي، يفوق

(١٢٨) زكريا إبراهيم: هيجل، ص ١٨٩، ١٩٢.

(١٢٩) أشرنا في الحاشية رقم (٢٨) من هذا الفصل، إلى أن هذا التحول للوحي - وبالتالي النبوءة - قد ارتبط بتحولاً في (بناء الواقع) نفسه، حيث ارتبط اكتشاف الإنسان للذات أو الأنا، بتحوله إلى الحياة في المدن Cities.

(١٣٠) ارتبط ذلك النمط في النبؤ بالحضارات المتطورة من جهة، حيث أدرك الإغريق وأن الأحلام تأتي من زيوس، ومن جهة أخرى عرفته أكثر النبأت تطوراً، فكثيراً ما تقابلنا الصيغة التالية في كل من المهدين القديم والجديد: «فقال له الله في الحلم». بل إن الإسلام نفسه قد اعتبر الرؤيا جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من النبوءة، وفقد كانت الرؤيا مبدأ وحي النبي (ﷺ). فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، والمدة التي كان يوحى إليه في المنام فيها ستة أشهر إلى أن استعلن له جبريل». انظر: مصطلحي عبد الرازق: الدين والوحي والإسلام، القاهرة، ص ٥٧.

(١٣١) (ed): The Oxford Classical Dictionary, (Art, Oracles, by J. Fontenrose) op. cit., P.

(١٣٢) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ج ١، ص ١٠٩.

ذلك الذي حققته نبوءات النمط الطبيعي^(١٣٣)، وذلك إذ تبلورت في ظل بناء للوحي يقوم على تمايز (الذات) وتعاليلها على الطبيعة، إلا أن نبوءات النسق الميثولوجي بنوعها، قد انبثقت، مع ذلك من وعي لحتمته (الطبيعة) وسداه. ولهذا اتخذ مسار هذه النبوءات شكل الصعود من (أسفل إلى أعلى) أو (من الإنسان إلى الله)، حيث الإله، هنا ليس سوى جزء من الطبيعة، أو هو، في أفضل صوره، صورة من الإنسان^(١٣٤). إنه، إذن، إله نشأ على الأرض، ولسبب ما، صعد إلى السماء، فكان أن لاحقه (الإنسان) بطلب الوحي. ولهذا أخذت النبوءات في هذا النسق مسار الصعود إلى الإله دائماً.

وإذ يواصل الوحي قطع مسيرة تقدمه الروحي، فإنه يبلغ في النهاية، مفهوم (الإله المجرد)، الذي ليس كمثله شيء. إنه على عكس الأول، إله لم يخلقه أحد، لأنه هو علة الخلق بأسره، فقد بلغ حداً من الشمول والكلية والعلو، جعله الخالق لا المخلوق؛ أعني أننا إذا كنا، في النسق الميثولوجي، بإزاء إنسان خلق الإله على صورته^(١٣٥)، فإننا، هنا في النسق الديني، بإزاء إله هو الذي خلق الإنسان على صورته^(١٣٦). وإذا كان الإنسان في النسق الميثولوجي، حين خلق الإله، خلقه أرضياً، ثم أبعده بعد ذلك إلى السماء، فإن الإله، في النسق الديني، حين خلق الإنسان، خلقه سماوياً، ثم أهبطه إلى الأرض. ولهذا اتخذت النبوءات في هذا النسق الديني نفس المسار الهابط (من أعلى إلى أسفل) أو (من الله إلى الإنسان)، أي أن الله نفسه أصبح يبادر إلى كشف وحيه ونقل إرادته إلى البشر دون طلب منهم. «وقد كان الله في أرقى أشكال النبوة يتحدث (هو نفسه) من خلال

(١٣٣) لهذا أقرت النبوءات الدينية المتطورة، في اليهودية والمسيحية والإسلام، بالأحلام والرؤى واعتبرتها أجزاءً منها.

(١٣٤) تبلور (مفهوم الألوهية)، في الوحي البشري، في نفس المسار. فقد رأى البدائي (إلهه) قائماً في جوانب الطبيعة (قطعة حجر، أو حيوان أو طائر، أو كوكب.. الخ)، ثم ارتقى الوحي، قليلاً، فظهر الإله على صورة الإنسان (هكذا كان الإله في مصر القديمة، وهكذا كانت آلهة الإغريق، بشر مؤله). ويبدو أنه لم يقدر للإنسان أن يبلور مفهوماً عن (الإله) غاية في التجريد والعلو، إلا بعد أن بلغ الوحي ذروة تقدمه الروحي. وهكذا كانت مسيرة (الإله)، كتنصير في التاريخ، هي نفسها مسيرة الإنسان، إذ يرتقي بوعيه من أكثر صوره طبيعية وفجائية، إلى أكثرها تجريداً وتعالياً. (١٣٥) بالرغم من أن البدائي قد اعتبر إلهه - على أي صورة - خالقاً للعالم، إلا أن تصوره لهذا الإله قد جعل منه إلهاً مخلوقاً، لا خالقاً.

(١٣٦) ورد في سفر التكوين: «وخلق الله الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه». التكوين (١)، ٢٧.

فم إنسان^(١٣٧). وبهذا تم التحول من (نبوءات النسق الميثولوجي) إلى (نبوءات النسق الديني)، وكان ذلك مرتبطاً، أشد الارتباط بقدرة الوعي الإنساني على بلورة مفهوم راق من الألوهية. وقد اشتمل هذا النسق على النبوءات الكبرى الثلاث (اليهودية والمسيحية والإسلام) التي تميزت، جميعاً، بأنها قامت على (مبادرة إلهية خالصة). ورغم أن النبوءة باتت تتم (بمبادرة إلهية خالصة) بعد أن كانت تتحقق (بمبادرة إنسانية)، إلا أن النبوءة لم تصبح، أبداً، تجريداً ميتافيزيقياً، أو مونولوجاً إلهياً، لا علاقة له (بالوعي والواقع). بل لعل المضمون الإنساني للنبوءة قد بلغ الذروة، بعد أن غدا (الوضع الإنساني) في تاريخيته، هو (قصد) هذه المبادرة الإلهية الخالصة. ولهذا فإننا لسنا بإزاء لحظة نبوءة واحدة ينطوي عليها هذا النسق، بل بإزاء ثلاث لحظات، يعكس الانتقال بينها من لحظة إلى أخرى، تحولاً في أبنية الوعي والواقع. إذ يبدو أن تفسير هذا الانتقال، ذو اللحظات الثلاث، غير ممكن على المستوى الإلهي الخالص، وبمعزل تام عن (الوضع الإنساني). حقاً إن ثمة من يرى في ذلك انتقاصاً من شأن الله، ولكن (الله) لا يضيره أبداً، أن يكون فعله مبرراً بوضع تاريخي معين، بقدر ما يضيره أن يكون فعله بلا غاية.

○ نبوءات النسق الديني أو النبوءات في الأديان المنزلة

أ- النبوءة اليهودية: تمثل اليهودية أولى لحظات النبوءة في النسق الديني. «فقد أصبحت (المبادرة) (initiative) في الفعل النبوي اليهودي، من (الله) الذي يقوم بإبلاغ مقاصده من خلال (الرؤى) والوحي السماوي، بحيث لا يمكن إعتقاداً على أي وسيلة إنسانية إجباره على كشف خططه ومقاصده»^(١٣٨). ولذا «امتلا النبي إحساساً بأنه مرسل من الله، ويعد هذا الإحساس واحداً من أهم سمات النبوءة التوراتية (الدينية) (biblical)»^(١٣٩). وقد ترك هذا الإحساس (بالرسالة)، أثراً حاسماً على طبيعة النبوءة ذاتها، فبعد أن كان ما ينطق به المتنبيء أو العراف، في النبوءات الميثولوجية، مجرد (تفسير أو تأويل خاص) لإرادة الإله، كما يراها، أصبح النبي، في نبوءات النسق الديني، بتأثير إحساسه

(ed): The Oxford classical dictionary, (Art, oracles, by J. Fontenrose), op. cite, P. 624

(١٣٧)

C. Roth (ed): *Encyclopedia Judaica*, vol. (13), (Art, prophecy), op-cite, P. 1154

(١٣٨)

A. J. Heschel: *The prophets*, Vol. (2), op-cite, P. 250

(١٣٩)

المعاد بالرسالة، ملزم بنقل كلمة الله حرفياً (Verbal) (١٤١).

وبالرغم من ذلك، يتعذر القول بإنقطاع النبوة اليهودية، بوصفها أولى لحظات النسق، عن تراث النبوءات الميثولوجية السائد آنذاك؛ أعني لم تتخلص النبوة اليهودية، بحكم التجاور التاريخي، من بعض شظايا التنبؤ في النسق الميثولوجي بشكليته (الطبيعي والذاتي). «فإن ثمة العديد من النصوص المقدمة، التي تؤكد ممارسة العبرانيين (لكثير من أنماط التنبؤ الميثولوجي في شكلها الطبيعي)، كالتنجيم بالماء والزيت، والتبليغ من خلال أرواح الموتى، ونبوءات الأشجار» (١٤١). حقاً إن الكتاب المقدس قد أدان بقوة، هذه الممارسات الميثولوجية (١٤٢)، «لأنها تقوم على العلم والصناعة، وتعتمد على قدرة المهارة الإنسانية في النفاذ إلى الإرادة الإلهية، وبهذا تكون (المبادرة) في الفعل النبوي بيد الإنسان. ومع ذلك فإنه (أي كتاب المقدس) قد اعتبر الأحلام والرؤى (وهي الشكل الذاتي للتنبؤ الميثولوجي) أداة مشروعة يكشف من خلالها الله عن إرادته بجانب النبوة» (١٤٣). وذلك يعني، من جهة، أن نمط التنبؤ الذاتي، وهو أحد أشكال النسق الميثولوجي، قد وجد لنفسه مكاناً في نبوءات النسق الديني، مما يعني أن القول (بانقطاع تاريخي تام) بين النسقين (الديني والميثولوجي) قول زائف (١٤٤). ويعني ذلك، من جهة أخرى، أن (نبوءات النسق الديني) - كأي ظاهرة ترتبط بالإنسان - لم تبدأ مكتملة، «فمع أن النبوة ظاهرة قديمة في الديانة اليهودية، إلا أنها لم تأخذ شكلها المتكامل، إلا عند منتصف القرن الثامن قبل الميلاد» (١٤٥).

(١٤١) لم تتخلص النبوة اليهودية تماماً، من شوائب النسق الميثولوجي في هذا الموضوع، «فالحق أن مهمة النبي فيها، هي نقل كلمة الله، إلا إن النبي، بما هو شخص، له وجهة نظر خاصة. ولذا فإنه ينطق (بالكلمة الإلهية)، كما أدركها من خلال (موقفه الخاص) of his own situation أنظر: Ibid, Vol. (1), P. X11. ويبدو أن نبوءات النسق الديني لم تتخلص، تماماً، من هذا الأثر الميثولوجي إلا في الإسلام، حيث أصبح ما ينطق به النبي، وأحياناً فيما ليس بوحى، يعبر عن رؤية الوهية خالصة ينطق عنها.

(١٤١) C. Roth (ed): *Encyclopaedia Judaica*, Vol. (13), (Art. prophecy), op-cite, P. 1154

(١٤٢) يقول الرب: «لا يجب أن تمارس العرافة والسحر» (لاويين ١٩)، ١٦.

(١٤٣) Ibid, Vol. (13), P. 1154

(١٤٤) أثبتت معظم التحليلات النفسية والفلسفية المعاصرة (خاصة التحليل النفسي والبنائية)، أن (الإنقطاع) على مستوى الوحي، أمر مستحيل. فإن أرقى خبرات الوحي وأعلاما ترتبط بأدنى خبراته وأكثرها بدائية.

(١٤٥) Y. Kaufman: *The Religion of Israel*, Chicago, 1960, P. 373

ولكن، وبالرغم من التأثير الميثولوجي على النبوة اليهودية، «فإن النبي المرسل (the messenger-prophet) - الذي اعتُقد أنه يتلقى دعوة مباشرة (من الله) ليعمل وينطق بحسب أمره - أصبح فيها هو الأداة الأكثر أهمية لتحسين إرادة الله»^(١٤٦). ولهذا فإن الأثر الذي مارسه النبوءات الميثولوجية على النبوة اليهودية قد تلاشى، إلى حد كبير، بعد عصر داود، «حيث أصبح الشكل الوحيد المشروع للوحي، منلثذ، هو ذلك الذي يأتي من الله بواسطة (نبي) إختاره وإصطفاه»^(١٤٧). ومع ذلك فإن بروز ظاهرة (النبي المرسل) بوصفه «الأداة الأكثر أهمية لتحسين إرادة الله»، قد إرتبط أيضاً، بمؤثرات ميثولوجية يصعب إنكارها. فقد إعتقد العبرانيون - وكانوا في ذلك، كالبدايين تماماً -^(١٤٨) - أنه كان يمكن «تلقي كلمة الله مباشرة (في لقاء شخصي)، حين تجلى الله على الجبل تجلياً عاماً (public theophany)»^(١٤٩). ويبدو أنه لولا خوفهم^(١٥٠) من هذا اللقاء الشخصي (الذي تصوره ممكنًا) - لما قُدر للنبوة، في شكلها الأرقى، أن توجد أبداً. فقد دفعهم (الخوف) إلى الطلب من (موسى) - ولعله قد أظهر من ضروب (الشجاعة) ما جعله أهلاً للإلتماس العون منه - أن «اذهب واسمع كل ما يقوله إلهنا لك، ونحن سوف نفعله برضا تام»^(١٥١). وقد أصبح موسى (نبيًا) يتحدث باسم الله إلى البشر، بدءاً من هذا التكليف - ولنلاحظ أنه كان تكليفاً إنسانياً - بتلقي كلمة الله. وهكذا نشأت النبوة، في شكلها الديني الأرقى، لصيقة بالميثولوجيا^(١٥٢)، وذلك بالرغم من أنها تطورت بالوعي الميثولوجي تطوراً جزئياً.

(١٤٦) R. Seltzer: Jewish people, Jewish thought, op-cite, P. 78

(١٤٧) C. Roth (ed): Encyclopedia Judaica, Vol. (13), (Art. prophecy), op-cite, P. 1154

(١٤٨) أنظر حاشية (١) من هذا الفصل، التي أشرنا فيها إلى ذبوع الإعتقاد البدائي بالقدرة على الإلتصال الشخصي، بالألهة.

(١٤٩) Ibid, Vol. (13), P. 1152

(١٥٠) ودفقت بين الرب وبينكم... لأنكم خشيتم النار (وهي الرب نفسه) ولم تدهبوا للجبل، الشئ (٥)، ٥، وأنظر أيضاً: الخروج (١٩)، ١٦ - ٢٠.

(١٥١) الشئ (٥) ٢٧.

(١٥٢) ثمة من يرى في ذلك تحويلاً للنبوة إلى ميثولوجيا خالصة. وليس ذلك ما نعينه مطلقاً، بل نمعي، بالأحرى، أن النبوة لم تكن لتتلام، أبداً، في غير هذه الحدود، مع أولئك الذين جاءت من أجلهم. إذ إتخذ الوعي البشري، أنلذ، شكلاً ميثولوجياً. ولما كان (تقصد) النبوة دائماً، هو مصلحة الإنسان، فقد كان لازماً أن تلتصق النبوة، ولو جزئياً، بهذا الشكل الميثولوجي للوعي، لأنها إذا إنقطعت عنه مطلقاً، أصبحت شيئاً غريباً عن وعي الإنسان وعالمه، وبهذا تنعدم قدرتها.

ومع أن اللحظة الأولى من النبوات الدينية (اليهودية)، قد تبلورت في إطار البنية الميثولوجية للوعي البشري آنئذٍ، فإنها قد أظهرت، بوصفها لحظة التأسيس، حزمة من الأفكار يمكن اعتبارها، على الإطلاق، خصائص عامة للفعل النبوي، نعرض لأهمها:

أولاً: إنشئت النبوة من جدل (الخوف) و (الشجاعة). إذ لاح أنه لولا تكفل (الشجاعة) - شجاعة النبي - بقهر (خوف الجماعة) لما كانت النبوة قد خرجت إلى حيز الوجود. ولهذا فإن (الخوف) ضياع للنبوة وإهدار - وهو كذلك بالنسبة للوجود ذاته -، في حين أن (الشجاعة) تأكيد لها وإظهار - وهو فعلها للوجود أيضاً - . ولا شك أن ذلك يكشف عن الطابع الأخلاقي للنبوة، كما أنه يكشف - من حيث أن المسألة الأخلاقية المتعلقة بطبيعة الشجاعة تقود بطريقة لا مهرب منها إلى المسألة الأنطولوجية المتعلقة بطبيعة الوجود^(١٥٣) - عن إرتباط النبوة بالأساس الأنطولوجي للوجود الإنساني. فالقول بأن (النبوة) تنبثق عن (الشجاعة) يعني - بإستدلال بسيط - أنه إنشاق عن محاولة ولتأكيد الذات (لنفسها)، وذلك بالرغم من وجود ذلك الذي يميل إلى الحيولة بين الذات وبين تأكيد نفسها^(١٥٤). وهكذا يكشف الإرتباط بين النبوة والشجاعة^(١٥٥)، عن الطبيعة الأنطولوجية للنبوة، بوصفها محاولة لتأكيد الوجود لذاته، في مواجهة كل ما يحول دون ذلك.

ثانياً: إن النبوة، وهي تنبثق من (شجاعة فرد) تنهض في مواجهة (خشنة شعب)،

= على تحقيق (المصلحة). وهكذا يبدو أن إلتصاق النبوة بالميثولوجيا في مرحلة ما، كان عملاً فرضته المصلحة.

(١٥٣) بول تيليش: الشجاعة من أجل الوجود، ترجمة كامل يوسف حسين، بيروت. ١٩٨١، الطبعة الأولى، ص ٢٤.

(١٥٤) المصدر السابق، ص ٤٥.

(١٥٥) ترك هذا الارتباط بين (النبوة) وبين (الشجاعة)، أثراً حاسماً على الرؤية المعاصرة للنبوة اليهودية. فقد إتجه العقل اليهودي المعاصر، إلى إضافة (النبوة) إلى كل شخص، أظهر (شجاعة) فريدة في مواجهة الأغيار، من أجل بناء الدولة العبرية، فمثلاً يظهر (بن جوريون) في الأدبيات اليهودية المعاصرة، على أنه (النبي المسلح) (Armed prophet)، أما (ف. جابوتسكي)، فيلسوف العنف في الحركة الصهيونية، فإنه (مقاتل ونبي) (Fighter and prophet). أنظر: عبد الوهاب المسيري: الإيديولوجية الصهيونية (مسلسلة عالم المعرفة)، المجلد ٦٠، الكويت، ١٩٨٢. ج ١، ص ٢٣٦. وبالرغم من أن هذا الإرتباط بين النبوة وبين الشجاعة (لورث) نبوي عام، لا يخص النبوة اليهودية وحدها، فإن هذا الإرتباط قد ضاع من وجداننا، فإزهارت مقاومتنا وانهار مشروع وجودنا كله.

تأكيد على «أن الأنبياء يمثلون وعياً فردياً متقدماً متميزاً عن الوعي الجماعي لأممهم»^(١٥٦)، وإن كان (وعيمهم) جزءاً من هذا الوعي الجماعي في ذات الوقت^(١٥٧). وهكذا تمكس (شجاعة النبي) تقدماً في (وعيه). فبدا وكأن النبوة لا تجد (مطمحها) في الوعي الخامل أو الوجود البليد.

ثالثاً: ليست النبوة، في جوهرها، تنبؤاً، بل (توسطاً) يؤسس (حواراً) بين الله والإنسان. والحق أن اللفظ العبري (nabi)، لا ينطوي - كما لاح أنفاً^(١٥٨) - على دلالة أكثر من ذلك. ولأن النبوة (توسط) يؤسس (حواراً)^(١٥٩)، فإن كل محاولة لجعلها (صوتاً منفرداً) تعد عدواناً على جوهرها الأصيل.

رابعاً: إذا كانت النبوة توسطاً، يؤسس (حواراً)، بين الله والإنسان، يتصف طرفاه بالندية، فإنه يحق للإنسان - من حيث هو طرف في الحوار - أن يسهم بدور في إختيار (الأداة) التي يتحقق عبرها الحوار؛ أعني النبي. ولذا فإن إختيار النبي لمهمته ليس فقط

(١٥٦) يرى هرمان كوهن «أن الأنبياء اليهود كانوا بمثابة مفكرين رواد خلّصوا الدين من عناصره الأسطورية، وطوروا اليهودية، فأنشأوا بها من مجرد دين قبلي (tribal) إلى دين توحيد أخلاقي عام». أنظر: C. Roth (ed): *Encyclopedia Judaica*, Vol. (13), (Art. prophecy), op-cite, P. 1176. وفي حين أنه يمكن - في هذا الإطار - النظر إلى كل (نبوة) على أنها إنتاج لحزب من التقدم في خبرة الوعي، لا يقلل منه أبداً أن خبرة الوعي تلعب دوراً في بناء النبوة ذاتها، فإن (فكرنا الديني) يبقى عاجزاً - في معظمه - عن رؤية النبوة أو الدين، بوصفه جهداً منظماً ينبغي تحرير الوعي من أوله، ومن هنا فإنه يتجاوز مجرد حكايا وأساطير الأولين.

(١٥٧) لسنج: تربية الجنس البشري (سبق ذكره) ص ٢٣٤.

(١٥٨) أنظر الفصل الأول - من هذا الباب ص ٣٩ - ٤٤.

(١٥٩) إستمد المفكر اليهودي المعاصر، مارتن بوبر (M. Buber) من فلسفته في الحوار بين الأنا والأنت (I - thou) تصوراً للنبوة، يرى فيها حواراً لا ينقطع بين الله (الأنت الأزلي) وبين الشعب اليهودي (الأنا الأزلي). وهو حوار يأخذ شكل المهد المقلنس. أنظر: C. Roth (ed): *Encyclopedia Judaica*, Vol (4), (Art. M. Buber), P. 1432. وقد إكتسب (الوجود اليهودي)، قدراً كبيراً من فاعليته وتأثيره في العصر الحديث، بدءاً من هذه النظرة (الحوارية) للنبوة، حيث يقف (الإنسان) بإزاء (الله) في حوار، يوصف طرفاه بالندية، وإلا فلن يكون حواراً. وبالرغم من أن (المعتزلة) قد أدركوا المضمون الحقيقي للنبوة في الجدل أو الحوار بين (الإلهي والإنساني)، إلا أن سيادة التيار الأشعري، بعد قمع الإعتزال، قد تلت بفكرنا الديني إلى رؤية (النبوة)، كصوت إلهي منفرد، ثلاثت إلى جواره فاعلية الإنسان تماماً.

عملاً إلهياً، بل هو عمل له أسامه في الواقع الإنساني^(١٦١). فقد لوحظ من النص: وإذهب واسمع كل ما يقوله إلهنا لك. ونحن سوف نفعله برضا تام^(١٦٢)، أن تكليف النبي (وهو، هنا، موسى) بتلقي كلمة الله، كان - في جانب منه - تكليفاً إنسانياً. إذ يبدو أن (الله) حين إختار شخصاً بهبه النبوة، فإنه يختار، بما له من علم، شخصاً، يدرك (أي الله) أنه سيلقى القبول من البشر^(١٦٣)؛ أعني أن (الإختيار الإلهي الصريح) لشخص النبي، يقوم على إدراكه (أي الله) لضرب من (الإختيار الإنساني المضمن لذات الشخص. حقاً إن ثمة من يرى أن الإختيار الإنساني لشخص النبي وقبوله، هو الذي يرتبط بإختيار إلهي سابق له، في الأزل^(١٦٤). وذلك ما يجعل (الإختيار الإلهي) سابقاً على (الإختيار الإنساني)، في حين يؤدي الرأي الأول إلى عكس ذلك. وعلى أي حال، فإن هذا التعارض ينشأ عن تباین المنظور (perspective)، الذي ننظر منه لمسألة (الإختيار النبوي). ففي حين يبدو (الإختيار الإنساني) مقدمة (للإختيار الإلهي) على مستوى (التاريخ)، فإن (الإختيار الإلهي) يتقدم على (الإختيار الإنساني) على مستوى (الميتافيزيقا).

(١٦٠) لم يجد المعتزلة، مثلاً، في إختيار النبي عملاً إلهياً خالصاً، فلأن النبوة جزء على عمل (من الإنسان)، فإن للإختيار أسامه في الواقع الإنساني أيضاً. انظر تفصيلاً لذلك في الفقرة (١) من الفصل الأول.

(١٦١) الثنية، (٥)، ٢٧.

(١٦٢) في حوار الشهير مع أبي سفيان، أيقن هرقل (ملك الروم)، بإختيار الله محمداً (ﷺ) للنبوة، مستدلاً على ذلك من سيرة حياته قبل إختياره للنبوة. فهذا وكان (الإختيار الإلهي) لشخص النبي، قد صالغ إختياراً أو قبولاً إنسانياً سابقاً له.

(١٦٣) فقد أدرك محمد (ﷺ)، مثلاً، أنه كان نبياً وأدم بين الماء والتراب. أما إرميا، فقد اعتقد بنبوته قبل أن يولد وقبلما صورتك في البطن عرفتك، وقبلما خرجت من الرحم قدامتك. جعلتك نبياً للشعوب، إرميا، (١)، ٥. ويبدو أن هذه النبوة، المقررة سلفاً من الأزل، قد استلزمت من الله أن يهب من إختياره للنبوة، من الصفات، ما يجعله مقبولاً من البشر، أو بعبارة ما يجعل إختيار البشر له ممكناً. والحق أن هذا هو ما فعله الله بالفعل، فقد قال في القرآن، مخاطباً أحد أنبيائه (موسى): ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي، وَلَتُصَنِّعَ عَلَيَّ عَيْنِي﴾. طه (٣٩). وقد قيل في تفسير ذلك أن الله قد حجب النبي إلى عبادته ومحبة حاصلة أو واقعة مني قد ركزتها أنا (الله) في القلوب وزرعها فيها، فلذلك أحبك فرعون وكل من أبصرك. انظر: الزمخشري: الكشف، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، (مكتبة مصطفى البابي الحلبي)، القاهرة، ١٩٧٢، ج ٢، ص ٥٣٦. وبذلك يبدو أن الإختيار الإنساني (لنبي)، هو الذي يرتبط بالإختيار الإلهي السابق له، في الأزل.

ولكن، وبغض النظر عن أن (إختيار النبي) يكون بأولوية إلهية أو إنسانية، فإن النبي هو شخص وقع عليه الإختيار، بسبب من إمتيازهِ وتفوقهِ، لينقل كلمة الله إلى البشر. إذ أن الله لا يمكن أن يعطي وحياً خاصاً لكل إنسان - على قول ريماروس- (١٦٤)، طالما أن المعجزات المتتالية مستنقضة النظام الطبيعي، وبالتالي يكون الله مناقضاً لنفسه. ولهذا لو كان الوحي لا بد وأن يحدث بالمرة، فإنه يحدث في مناسبات نادرة لأشخاص معينة يثق الناس بشهادتهم، أما غيرهم فلا يوجد لديهم وحي مباشر، ولكن يوجد فقط شهادة عن الوحي (١٦٥). وإذ يستحيل الوحي الخاص - لأنه يعني إنهياراً لنظام الطبيعة، وبالتالي يكون الله مناقضاً لنفسه - فإن لنا أن نرى في النبوة - بوصفها وحياً عاماً - إقراراً (إجتماعية) الوجود الإنساني، فالنبوة لا تكون أبداً، حيث لا يكون (كيان إجتماعي) (١٦٦)، تكون هي محور بنائه النظري والعقائدي، في لحظة ما، فقد ظهر أيضاً، أن النبوة - من حيث هي بناء يخضع لتحولات شتى - إقرار (بتاريخية) الوجود الإنساني. ولهذا فإن النبوة ليست شيئاً قائماً في الفراغ، بل إنها إنشاق محدد له أبعاده الإجتماعية والتاريخية. والحق أن تجربة الوحي تبرهن على أن الإهتمام الإلهي يتعلق، أساساً، بالأمم والشعوب، خاصة حين الشدائد والأزمات. وهذا بالرغم من أن ثمة بعضاً من تجارب الوحي الفردي. فقد بدأ، منذ اللحظة الأولى، أن (الجماعة) هي قصد الخطاب النبوي. والجماعة هنا، هي جماعة

(١٦٤) أحد فلاسفة التنوير الألمان في القرن الثامن عشر.

(١٦٥) لسنج: تربية الجنس البشري، ص ٣٢.

(١٦٦) يؤكد هذا الارتباط الوثيق، أنه يستحيل الحديث، حتى من الناحية المنطقية، عن (بناء ديني) خارج (كيان إجتماعي). «فالدين معناه، قيام رابطة ما، ومن الممكن تعريفه بأنه محاولة للتغلب على العزلة وإلى تحرير الأنا من إنزالها». أنظر: نيقولا برديايف: العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل، (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة ١٩٨٢، ص ١١٦. حقاً إنه فخر للعزلة، ولكن العزلة لا وجود لها أبداً، إلا بالنسبة لكيان إجتماعي. وقد أشار (برجسون) إلى ذلك بوضوح، في قوله: «إنه إذا كانت الغريزة قد تكلفت بجعل الأفراد في خلايا النحل والنمل لا يعيشون إلا من أجل الجماعة، فإن العقل الإنساني ينصح بالأنانية، فينحدر إليها الكائن العقل، إذا لم يحل بينه وبينها شيء، فتلقى الطبيعة حارساً في وجه المجتمع. والحارس هنا هو الله، واضع قواعد الدين». أنظر: هنري برجسون: منبعا الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي، وعبدالله عبد الدائم، (نهضة مصر) القاهرة ١٩٤٥، ص ١١٦ - ١١٧. فكانه لو أمكن تصور عالم لا يعيش فيه إلا فرد واحد، فإنه لا معنى أبداً للحديث عن دين (وبالتالي عن نبوة) في هذا العالم.

محددة دائماً، «فإنه لما كان الجنس البشري مكوناً من شعوب مختلفة، لم يكن باستطاعة الوحي تربية الشعوب كلها (دفعة واحدة)، ولكنه بدأ بشعب واحد من أجل تربيته وتحرير وجدانه، حتى يقوم هذا الشعب، بدوره، بتربية الشعوب الأخرى»^(١٦٧). والحق أن الشعب اليهودي - الذي بدأ به (الوحي) مسيرة تحرير الوحي البشري من أوهامه - لم يرَ (الوحي) رسالة وأمانة، بل رأى فيه مصداقاً للتمييز والتفوق على سائر الشعوب والأمم. وبهذا تشوه الجوهر الأصيل للوحي، بسبب أنانية الجماعة الأولى وتمركزها حول ذاتها^(١٦٨) (its egocentrism) الذي جعلها تلدرك سعادتها «في فخرها بأنها، وحدها، التي تتمتع بالخير (أو بنعمة الوحي) مع إستبعاد الآخرين»^(١٦٩).

حقاً، إن ثمة تياراً، في اليهودية، حاول أن يتجاوز النظرة الأنانية الضيقة للوحي - بوصفه هبة خاصة يستمد منها العبرانيون إمتيازهم وتفوقهم - إلى نظرة إنسانية أرحب تضع الوحي في إطاره الشامل. وقد إتجه هذا التيار، من جهة، إلى تأصيل ذاته بدءاً من أفكار بعض الأنبياء، خاصة عاموس^(١٧٠)، «الذي يذهب إلى أن الإختيار (إختيار اليهود لحمل أمانة الوحي في بلده)، لا يعني أن الله قد منح اليهود حقوقاً خاصة، ولا يعني أن إنتصارهم على الآخرين أكيد، وإنما يعني أن الله سينزل بهم أشد العقاب إذا إرتكبوا أي خطايا ولو كانت عادية»^(١٧١). ومن جهة أخرى، أمدت حركة التنوير اليهودي في القرن

(١٦٧) لسنج: تربية للجنس البشري، ص ٢٣٥.

(١٦٨) لم يكن ذلك، في الواقع، إختياراً واعياً للجماعة، بل كان موقفاً، فرضه (وحي الجماعة)، الذي نصر عن تصور (الإنسانية humanity)، كمفهوم قابل لا يخص جماعة دون أخرى. فقد كانت الإنسانية أو البشرية (آتلي) تتوقف عند حدود القبيلة، أو الجماعة التي تتكلم نفس اللغة، بل تتوقف أحياناً عند حدود القرية. أنظر: كلود ليفي إشتراوس: مقالات في الإناسة، ترجمة حسن قبيسي، (دار التنوير)، بيروت ١٩٨٣، ص ١٦٨. ومن المؤسف، حقاً، أن هذا الموقف الضارب في بدائيته لم يزل للآن، يحكم نظرة الكثير من التكوينات الحضارية، بعضها للبعض الآخر، مما ينفي عن (خبرة الوحي) أي إنقطاع.

(١٦٩) إسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر القاهرة ١٩٧١، ص ١٧١.

(١٧٠) أورد (عاموس) على لسان الرب قوله: « إياكم فقط عرفت من جميع قبائل الأرض، لذلك أمابقكم على جميع ذنوبكم عاموس (٣)، ٢.

(١٧١) هدى حجازي: بعض كلاسيكيات الفرض اليهودي للصهيونية، (عالم الفكر، مجلد (١٤١)، عدد (١) الكويت ١٩٨٣، ص ١٥٢.

الثامن عشر، هذا التيار بكثير من مصادر القوة^(١٧٢). وبالرغم من كل ذلك، يبقى أن رؤية (الإختيار) على أنه معيار (إمّياز وتفوق) هي الرؤية الفاعلة، بقوة، في الوجدان اليهودي، ولذا كان تجاوز هذه اللحظة الأولى من الوعي أمراً ضرورياً^(١٧٣)، لأنها حادت، وكان ذلك ضرورياً أيضاً^(١٧٤)، عن قصده وغايته.

وقد تباينت الآراء، بشدة، حول السبب في إبتداء الشعب اليهودي بالوعي؛ فمن قول بصفوقه (الروحي)، إلى قول بتميزه (المادي)، إلى تفسير ذلك بإفتقاده (الشعب اليهودي) أي تميز (مادي أو روحي) على الإطلاق. فثمة من يرى وأن إيثار الله، شعب اليهود على سائر الشعوب بإئزال الشريعة له دونهم، يمكن تعليقه بجنوح سائر الشعوب إلى الوثنية، وإقامة شعب اليهود وحده على عبادة الإله الواحد^(١٧٥). وهكذا إختار (الرب) الشعب، لأن (الشعب) إختار الرب. وإذ تنكشف (تقليدية) هذا التفسير، من خلال تلك العبارة التلمودية: «لماذا إختار الواحد القدوس، تبارك إسمه، بني إسرائيل. لأن... بني إسرائيل إختاروا الواحد القدوس، تبارك إسمه»^(١٧٦)، فإن القول بأنه ولم

(١٧٢) فإن دعوة هذه الحركة إلى ففس (المسألة اليهودية) من خلال (إندماج) اليهود في المجتمعات التي يعيشون بين ظهراتها، ما كان ليستق أبداً مع النظر (للإختيار) على أنه إمتياز وتفضيل للشعب اليهودي على غيره من الشعوب.

(١٧٣) يعني ذلك، أن تجاوز (لحظة سفلى) في الوعي إلى (لحظة أعلى)، لا يقوم في الفراغ، بل لعله يتم تطوراً لنظرة إنطوى عليها الوعي في (لحظته السفلى)، ولكنها خبت لضرورة ما، فجاءت (اللحظة الأعلى) تطوراً وبناء لها. فكان (اللحظة الأعلى) في الوعي لا تبدأ إلا من (لحظته السفلى)، أو أن الوعي في أعلى درجاته إنسانية، لا ينشأ من الفراغ أبداً، بل لعله ينشأ، بالأحرى، من أكثر درجاته أنانية.

(١٧٤) أعني أنها إرتبطت بمرحلة عجز فيها الوعي عن إدراك (الإنسانية) كمفهوم شامل لا يخص جماعة دون أخرى، ويعبارة أخرى، توقف مفهوم (الإنسانية) عند حدود الجماعة الخاصة لم يجاوزها. لذلك كان على هذه (اللحظة الأولى) في الوعي. أن تحيد به (بالوعي) ضرورة، عن قصده الإنساني الشامل. بل إن لنا أن نرى الوعي (أقل إنسانية) حيثئذ، لأن إنسانيته الكاملة تكمن في هذه الإنسانية الأقل. إذ أن الوعي بمفهومه الشامل لن يوجد، أو يستمر في الوجود، إلا بإقتناق ومقولة (البشرية) التي تشتمل دونما تمييز على جميع أشكال الجنس البشري، (وهي) مقولة لم تبرز إلى الوجود إلا مؤخراً. أنظر: كلود ليفي إشتراوس: مقالات في الإناسة، ص ١٦٨.

(١٧٥) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ترجمة بولس عواد، مجلد (٥)، بيروت ١٩٨٩، ص ٥٦.
(١٧٦) عن: عبد الوهاب المسيري: موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، (مادة الشعب المختار)، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٢٣١.

تكن سائر الشعوب تستحق أن تتلقى الشريعة، لئلا يُعطى القدس للكلاب» (١٧٧)، يكشف أيضاً، عن (عصيرته). وهكذا يضعنا الأخذ (بالإمتياز الروحي)، تفسيراً لإبتداء اليهود بالوحي، في مواجهة (عصيرية) تنافي شمول الألوهية وعدلها. ولذا فإن ثمة من يرى أن اليهود «قد تم إختيارهم، وأعطوا رسالة من أجل الإزدهار الدنيوي لدولتهم، ومن أجل مزاياهم المادية» (١٧٨) ولكن هذا التفسير يخفق أيضاً، حيث يجعل من (النتيجة) سبباً، إذ أن التاريخ اليهودي، في معظمه، هو تاريخ البحث عن (دولة) أو وطن، تتحقق فيه الهوية، التي صاغها (الوحي) أصلاً، أعني أن لا دليل في التاريخ، على إزدهار (دولة) لليهود، قبل إبتدائهم (بالوحي)، بل لعل العكس هو الصحيح (١٧٩). وهكذا لا يبقى إلا أن علة إبتداء اليهود بالوحي، هي إفتقارهم لأي إمتياز مادي أو روحي على الإطلاق. فإنه ونظراً لأن الله، لم يشأ أن يوحى لكل إنسان بمفرده، فإنه قد إختار شعباً واحداً هو أكثر الشعوب قحة وشراسة كي يبدأ معه عمله التربوي من الأساس» (١٨٠). ويبدو أن هذا

(١٧٧) توما الأكريني: الخلاصة اللاهوتية، مجلد (٥)، ص ٥٦.

(١٧٨) إيسينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ١٧٦.

(١٧٩) إفتقدت القبائل العبرانية - قبل نبوة موسى، وحتى بعدلها - لأدنى قدر من الإستقرار، الذي يعد علامة للدولة المزدهرة. فلم تعرف هذه القبائل، منذ إبراهيم، غير حياة التنقل والترحال، التي يفيدها لفظ عبراني بوضوح. واللافت أن (الوعد المقدس) نفسه، يُظهر طبيعة هذه الحياة البدوية، التي تفقد (الأرض) المستقرة. إذ يبدو أن (الله) لم يجد شيئاً، يعد به هؤلاء البدو الرحل، أفضل من أرض يستفرون عليها، مقابل إيمانهم به وبشريعته، ولذا بات الإرتباط (بالأرض) مرادفاً للإرتباط (بالدين). ومن هنا، فإن (الدولة) تمد (نتيجة) لتلقي نعمة الوحي، لا (سبباً) لها، لأن الوحي هو الذي أتى بالدولة، وليس العكس. يؤكد ذلك، أن الشعب قد تلقى وحي الرب، لا في ظل دولة مزدهرة، بل في ظل معاناة العبودية في مصر، حتى أن موسى - أول أنبياء اليهود - لم يُقدّر له، مثلاً، أن يظل بقدمه تلك الأرض التي وهبها الله لأسلافه. وبعد موته فقط، إستطاع يوشع بن نون أن يجتاح، يوحشية بالغة، الأطراف الجنوبية فقط لأرض كنعان. والحق أنه لم يكتب الإزدهار لدولة يهودية، إلا بعد ثلاثة قرون من موت موسى تقريباً، وكان ذلك لفترة قصيرة جداً، حيث أسس داود المملكة Monarchy، التي سرعان ما إنتصفت إلى مملكتين، إنهارت إحداهما - مملكة إسرائيل - بعد قرنين من الإنقسام على يد (سرجون الآشوري) ٧٢١ ق.م. أما الثانية - مملكة يهوذا - فقد سقطت نهائياً تبرخذ نصر ٥٨٦ ق.م، حيث دُمّر الهيكل تماماً، وساق اليهود أسرى إلى بابل. ومنذئذ لم تقم لليهود دولة أبداً. أنظر: عبد المسيح الهراوي: الصهيونية بين الدين والسياسة، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة ١٩٧٧، ص ٢٥١ - ٢٥٣.

(١٨٠) لسنج: تربية الجنس البشري، ص ٢٣٥.

التفسير الأخير هو الأدنى إلى الصواب حقاً. وذلك حيث يبرهن التاريخ، من جهة، على همجية القبائل العبرانية وشراستها، وبالتالي «عدم إمتياز العبرانيين بالعلم والتقوى عن سائر الأمم»^(١٨١)، وكذا فإن هذا التفسير يتفق، من جهة أخرى، مع النظر للوحي، على أنه تربية للبشرية وإنجاز لمزيد من التقدم في وعيها. ولهذا لم يكن الله ليتبدى بوحية شعباً قطع في مسيرة الوعي شوطاً كبيراً، بل يتبدى به، بالأحرى، شعباً في أدنى أطوار خبرة الوعي. ويتجلى هذا (التدني) في خبرة الوعي، في جنوح الشعب اليهودي - بعد ابتدائه بالوحي - إلى الوثنية وعبادة آلهة أخرى^(١٨٢) ولهذا كان هذا الشعب - كي يتحقق قصد الوحي - في حاجة، لا إلى نبي واحد فقط، بل إلى «سلسلة متصلة من الأنبياء - تمتد على مدى قرون، من إبراهيم إلى موسى، ومن صموئيل إلى ناثان، ومن إيليا إلى عاموس... إلخ - في ظاهرة لا مثيل لها أبداً»^(١٨٣). والحق أن هناك من يرى في هذه الظاهرة - تعدد الأنبياء - «واحدة من هبات الرب لإسرائيل»^(١٨٤) إلا أن ثمة من يعتقد «أن إنحراف بني إسرائيل نحو عبادة الأوثان، بعد موسى، وتركهم عهد الله، هو السبب في بعث الأنبياء إليهم لتجديد ما نسوا من التوراة»^(١٨٥). وهكذا تنهض هذه الظاهرة دليلاً على غلظة الشعب وجهله، وليس إمتيازه وتفوقه وعلمه^(١٨٦). بل إنه، ورغم هذا التعدد اللامألوف في أنبياء اليهود، فإن المرء يلحظ نبرة أسمى وقنوط، لعدم توبة الشعب وسلوكه طريق

(١٨١) إسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ١٧٣.

(١٨٢) ولهذا قال الرب غاضباً: «أما ترى ماذا يعملون في مدن يهوذا وفي شوارع أورشليم. الأبناء يلتفتلون حطباً والأب يوقدون النار والنساء يمجّن العجيين ليصنعن كعكاً لملكة السموات، ولسكب سكائب لآلهة أخرى لكي يفيظوني». إرميا: ٧، ٧ وأنظر أيضاً: توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، مجلد ٥، ص ٥٦.

A. J. Heschel: *The prophets*, Vol. (2), p. 252.

(١٨٣)

(١٨٤) عبد الوهاب المسيري: الإيديولوجية الصهيونية، ج ١، ص ٢٣٥.

(١٨٥) سعد زغلول عبد الحميد: الأنبياء والمتنبئون قبل ظهور الإسلام، (عالم الفكر)، مجلد (١٢)، عدد (٤)، الكويت، ١٩٨٢، ص ٢٢٠.

(١٨٦) وذلك حيث لم يدرك (الوحي) - أتتِل المضمون الروحي (لكلمة الله)، بعيداً عن شخص النبي؛ أي أنه لم يدرك (كياتاً للمجرد وراء المحسوس). أما حين أمكنه إدراك هذا المضمون المجرد (للكلمة) - بمعزل عن الوجود المحسوس لشخص النبي - فإنه لم يعد حاجة إلى أكثر من نبي واحد. ولهذا فإن التعدد في الأنبياء كان ضرورة فرضتها طبيعة الوعي الغليظ ولم يكن، أبداً، هبة إلتصق الله بها شعباً.

الرب، في كتابات معظم الأنبياء، إن لم يكن جميعهم. ومن هنا «كان لزاماً أن يأتي مُرب أفضل ينتزع هذا الكتاب الأول من بين يدي الطفل، بعد أن أصبح الكتاب فارغ المحتوى... فأتى المسيح»^(١٨٧).

(ب) - نبوة المسيح: أظهر الوعي في اليهودية عجزاً عن إدراك (المعنى المجرد) بمعزل عن (الكيان الحسي)، ولهذا كان «العهد القديم يمثل طوراً أولياً في تطور الجنس البشري، (حيث) كان الوعي آنذاك أقرب إلى طبيعة الجنس البشري في تلك المرحلة الأولى من تطور الطبيعة المادية التي لا تقدر على إدراك المجردات والموضوعات الخالصة»^(١٨٨). ولهذا فإن قدرة (الوعي) على إمتلاك هذا الإدراك (المجرد)، كان يعني ضرورة تجاوز اليهودية، بوصفها لحظة من نبوات النسق الديني، تقوم على قدر من (الوعي) تم تجاوزه ذاته. وتمثل المسيحية لحظة (البدء) في إمتلاك (المجرد). فبالرغم من أن الواقعة الأساسية قبل المسيحية هي (تجسد الموجود الكلي) في صورة (كائن حسي)، إلا «أن الله حين إتخذ صورة الإنسان، متجسداً على شكل المسيح، قد إستحال إلى واقعة تاريخية، (كان) لا بد للفكر من العمل على تجاوزها أو رفعها، حتى تعمل تلك (الحضرة) للمستوى (الآن) التاريخي»^(١٨٩)، وهكذا يعلو الفكر (بالتجسد الحسي) إلى مستوى (المجرد).

ولعل أهمية البحث عن جذور التحول النبوي، في طبيعة الوعي وتحولاته، تكمن في أن ذلك يحول دون وقوع هذا الفكر في كثير من مواضع الإشتباه والإلتباس. فقد رأى أحد آباء الكنيسة في هذا التحول النبوي، إنعكاساً لتحول في جوهر الألوهية ذاتها، إذ ذهب مرقيون^(١٩٠)، إلى القول، تفسيراً لهذا التحول فيما يبدو، «بوجود إلهين، أحدهما الإله العادل (Dieu Juste)، الذي إتخذ من بني إسرائيل شعباً مختاراً وأنزل عليهم التوراة، أما الآخر فهو الإله الخَيْر (Dieu Bon)، الذي ظهر متمثلاً في المسيح، وخلص الإنسانية من خطاياها، وقد كان للإله الأول السلطان على العالم، حتى ظهر الإله الثاني،

(١٨٧) لسنج: تربية الجنس البشري، ص ٢٦٨.

(١٨٨) المصدر السابق، ص ٤٩.

(١٨٩) زكريا إبراهيم: هيجل، ص ٢٤٤ - ٢٤٥.

(١٩٠) أحد آباء الكنيسة في القرن الثاني الميلادي، وقد أسس فرقة المرقيونية، وقد حُكم عليه بالطرد والحرمان من الكنيسة لأرائه.

فبطلت جميع أعمال الإله الأول وزال سلطانه»^(١٩١). فبدا وكأن عدم ربط هذا التحول النبوي، بتحويلات وعي الإنسان وعالمه، يؤدي، لا محالة، إلى ربطه بتحويلات في الألوهية ذاتها. فقد أدى العجز عن تصور إله واحد يكون منه وحي متحول أو متغير، لإرتباطه بتحويلات العالم الإنساني، إلى إلصاق التغير بالإله نفسه. وتلك، بلا شك، هي النتيجة الطبيعية والمنطقية، لأي نظرة تغلو في عزل الوحي عن قصده الإنساني - وهو أساس تحوله - لتفسح المجال لرده بكل تحولاته إلى إرادة الله المطلقة. ولا شك أن هذا (الأساس الإنساني) لتحويلات الوحي، يجعل من هذه التحويلات (اتصالاً)، لا (إنقطاعاً)، بمعنى أن (اللحظة اللاحقة) من نبوات النسق الديني لا تنقطع تماماً عن (اللحظة السابقة) عليها، بل، بالأحرى، تتواصل معها^(١٩٢). ويظهر ذلك أن كل لحظة نبوية، وإن كانت تمثل، في حد ذاتها، بناءً مكتملاً، إلا أنها تكشف - على نحو كلي - عن ضرب من النقص الباطن الذي يجد كماله في لحظة نبوية أعلى، وهكذا دواليك حتى يتحقق الكمال المطلق في النبوة. وهذا يعني أن (النقص) أو السلب - بتعبير فلسفي - الذي يعبر عن نفسه في تلك الرغبة الدائمة في التجاوز الباطنة في كل نبوة^(١٩٣)، يمد جزءاً من طبيعة النبوة نفسها. ولكنه (نقص) لا يحمل أي دلالة (أخلاقية)، حيث أنه ذو طابع (أنطولوجي)، يتجلى في دفع النبوة دائماً صوب (الإكتمال) والتمام، وبهذا فإنه يحيل إلى

(١٩١) علي عبد الواحد وافي: الأسفار المقدسة في الأديان السابقة على الإسلام. (دار نهضة مصر)، القاهرة ١٩٧١، ص ١٠٦.

(١٩٢) يقول المسيح: ولا تظنوا أنني جئت لأنقض التاموس والأنبياء، ما جئت لأنقض بل لأكمل، متى (٥)، ١٧. وفي هذا الإطار نفسه، يمكن النظر إلى ركن الإيمان الأول في الإسلام، الذي يقول بضرورة الإيمان بالله، (وكل كتبه ورسله)، وكذلك حديث اللبنة الناقصة المشهور عن النبي، بوصفهما تقيماً من أن الدين - وبالتالي النبوة - جزء من ظاهرة كلية لا انقطاع فيها. وذلك يؤدي إلى أن يكون (أي دين) في حاجة إلى (الدين الآخر)، بنفس الدرجة التي يكون بها هذا الدين الآخر في حاجة إليه؛ بمعنى أن الإسلام مثلاً، بوصفه لحظة جزئية في النسق الديني، في حاجة إلى المسيحية، بذات القدر الذي تكون به (المسيحية) في حاجة إليه. ويبدو كما لو كان إدراك ذلك سبباً للتغلب على المنازعات الدينية الناشئة بين المؤمنين المتعصبين لأديانهم المختلفة، بمعنى أن كلٍّ منهم يمثل الدين الحق الأكمل، حيث يصبح دين كل فريق منهم، متوقفاً على دين الفريق الآخر، ويرتبطاً به بصورة لا فكك منها أبداً.

(١٩٣) لا شك أن مفهوم (الشارة) - أي إشارة النبي بنبي ياتيه بعده - يكتسب دلالة الكلمة من هذه الرغبة الباطنة في التجاوز.

(الإكمال الأنطولوجي)، وليس إلى (التلني الأخلاقي)^(١٩٤). ومع أن (الإكمال) يمثل بذلك، واقعة نهائية تتحقق في الختام، إلا أنه يبدو قائماً منذ البداية، باطنياً في كل لحظة من لحظات التطور النبوي، وذلك لأن (النقص أو السلب) الباعث على التطور النبوي بأسره، يكتسب كل معناه وحقيقته من هذا الحضور الباطن (للكل المكتمل) في كل لحظة من لحظات التطور. وهذا يعني أن (الغائية) تتحكم في مسار التطور النبوي، فهو ليس تطوراً بلا منطق، بل تطوراً (تمائياً) يحركه شعور باطني بالنقص أو السلب من ناحية، ورغبة في التجاوز إلى ما هو أسمى - لا يمكن فهمها إلا في حضرة (الكل) - من ناحية أخرى. وهكذا تتبدى (الغائية) خلف كل تحول من نبوة إلى أخرى. يؤكد ذلك - مثلاً - أنه إذا كان الوحي في المسيحية، قد إرتبط بضرب من (الوعي)، نجح في إدراك المضمون المجرد وراء الشكل المحسوس، ولكنه أضاع هذا الإدراك حين صهرهما معاً في (وحدة مباشرة)^(١٩٥)، فإن القصد الغائي للوحي أو الوعي، يدفع إلى لحظة أعلى، يتحقق فيها إدراك المجرد والمحسوس أو (الله والإنسان) في وحدتهما الباطنية التي تتبدى خلف إنفصالهما الظاهر. وهذه اللحظة هي (الإسلام).

جـ- نبوة الإسلام: يمثل الإسلام القصد (الغائي)^(١٩٦) للوحي، حيث تحقق فيه

(١٩٤) يشير الأكويني إلى أن الشريعة العتيقة كانت صالحة (أخلاقياً) ولكنها ناقصة (أنطولوجياً)... ولهذا فإن نسبة الشريعة الجديدة إلى الشريعة العتيقة، كنسبة الكامل إلى الناقص (من الناحية الأنطولوجية)، ومن شأن كل كامل أن يضم ما كان ناقصاً، والشريعة الجديدة، بهذا الاعتبار، متممة للشريعة العتيقة، من حيث تعويض ما كان ناقصاً فيها. انظر: توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، مجلد (٥)، ص ٥٠، ٢٤٩.

(١٩٥) يمثل ذلك في واقعة (التجسد) التي جعلت وحدة الله والإنسان، وحدة (مباشرة)، دون أن تقلد على الإحفاظ بانفصالهما قائماً في ذات الوقت.

(١٩٦) بالرغم من أن الإسلام (النبوة) يمثل قصداً غائياً للتطور النبوي بأسره، فإن موقف الإسلام (الحضارية)، لم يكن أبداً على مستوى موقف الإسلام (النبوة). إذ لم ينجح الإسلام، بوصفه حضارة تبلورت حول النبوة، في تحويل سائر الحضارات - التي تبلورت حول لحظات نبوية، يعتبر هو نفسه غاية لها - إلى لحظات حضارية يمد هو - كحضارة - مقصدها الغائي. ومن هنا بدا أن الإسلام (الحضارية) يمثل تدهوراً للإسلام (النبوة)، حيث لم تتممخض المركزية (النبوية) عن مركزية (حضارية) موازية. ولا شك أن الإسلام (الحضارية) لا يتعلق فقط بأولئك الذين يعتقدونه (دينياً)، بل بكل أولئك الذين يستلهمون آلياته الفكرية وإطاراته النظرية، حتى ولو كان ليس دينهم. فإن قدرة الإسلام على الاستيعاب الديني، تعكس قدرة على الاستيعاب الحضاري أيضاً.

إدراك الوحدة بين الله والإنسان، بالرغم من انفصالهما المباشر^(١٩٧). فإذا كان الوحي قد بدأ مسيرته من (إنفصال الله عن الإنسان)^(١٩٨)، فإنه قد أدرك أخيراً وحدتهما قائمة خلف هذا الانفصال ذاته. وبهذا يكون قد بلغ غايته وإكتماله، بعد أن عانى كثيراً من ضروب الإغتراب في لحظات نبوية (ميثولوجية ودينية) أدرك في كل منها صورة مشوهة لهذه الوحدة، أو أنه أدركها جزئياً، على الأقل. أما (الوحدة) في أرقى صورها، فقد تحققت فقط في نبوة محمد (صلعم)، التي تبدو - تبعاً لذلك - باطنة في كل لحظة من لحظات التطور النبوي التي تظهر فيها هذه (الوحدة) جزئياً. ولهذا أدرك الحقيقة - دون شك - من ذهب إلى أن نبوة محمد، بدأت من يوم أن خلق الله الأرض وخرج إلى السماء، أو أنها بدأت وأدم بين الماء والطين، وهي في ذات الوقت تعد خاتم النبوات^(١٩٩) وأعلى مراتب إكتمال الوحي. ولا يمثل (الإكتمال) هنا، نهاية للتاريخ بل لعله يمثل بدايته الحقة. إذ يعني الإكتمال أن الروح البشري، قد حقق، بالوحي، درجة من (الوحي) تؤهله لإكمال مسيرة تطوره معتمداً على قواه الخاصة. «فالنبوة تبلغ كمالها الأخير، من إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها. وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لإستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على موقود يُقاد منه، وأن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه لا بد أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو»^(٢٠٠). وهكذا تكشف النبوة - سواء في أطوار التحول أو طور الإكتمال - عن جوهر إنساني أصيل، لا يقلل منه أبداً مصدرها المفارق. وتتجلى أهمية هذا الجوهر في أنه المستول وحده، عن بناء النبوة وإكتمالها في التاريخ، بهذا الشكل دون غيره. فلا شك، أن بناء النبوة وإكتمالها في التاريخ - بهذا الشكل الفائق من النظام

(١٩٧) أقام المعتزلة بحثهم للنبوة على إدراك هذه الوحدة الباطنية بين الله والإنسان، بالرغم من انفصالهما الظاهر.

(١٩٨) أنظر حاشية رقم (٩٧) من هذا الفصل.

(١٩٩) ابن عربي: فصوص الحكم، شرح القاشاني، (مكتبة مصطفى البابي الحلبي)، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٦، ٣٢٦. والحق أن هذا التصور يقترب كثيراً من تصور هيجل (للمطلق)، الذي يجتاز مسيرة الوحي بذاته، مخترباً في صور تاريخية شتى، يبلغ بعلها المنتهى، فلا يبيض على شيء آخر غير ذاته، أي أن المطلق الهيجلي يكون في البدء وفي المنتهى أيضاً، وكذلك تكون نبوة محمد (ﷺ) في البدء والمنتهى أيضاً. ومع ذلك فإن ثمة فارقاً جوهرياً بين التصورين، يتمثل في أن اكتمال وهي المطلق بذاته عند هيجل يمثل نهاية للتاريخ، في حين أن إدراك النبوة لاكتمالها، يمثل - على العكس - بداية حقة للتاريخ.

(٢٠٠) محمد إقبال: تجلبد التفكير الديني في الإسلام، ص ١٤٤.

والإحكام - ليس عملاً عشوائياً أنتجه الحظ، بل عملاً يستمد دلالاته الكاملة من (بنية كلية) تستقر خلفه. وهي ليست بنية صورية تجريدية، فبالرغم من أن (البنية) تمد عناصر البناء الجزئية بكامل معناها وحقيقتها، فإنها لا تظهر مطلقاً بعيداً عن هذه العناصر الجزئية، وبهذا يتأكد طابعها الواقعي ومضمونها الإنساني.

○ بنية النسق النبوي: بدا أنه يتعدى تفسير التحول في النسق النبوي من نبوة إلى أخرى، إلا بالانتقال من (النبوات الجزئية) إلى مفهوم (البنية الكلية) الكائنة خلفها. ولا شك أن في ذلك انتقال من الملاحظة الأولية البسيطة إلى العلم الدقيق^(٢٠١)، حيث «أن البحث عن الهياكل البنائية وتحليلها يمثلان لحظة ضرورية من لحظات كل علم»^(٢٠٢). ويعني تحليل النسق أو (الهيكـل البنائي)، إظهار «العلاقات التي تعطي للعناصر المتحدة (داخله) قيمة وضعها في مجموع منتظم»^(٢٠٣). إذ إن عناصر النسق لا تتراص بعضها إلى جوار البعض الآخر، في تجاوز عقوي مصطنع يدنو من النظرة الذرية الإستاتيكية للفكر والعالم. تلك النظرة المعادية للفلسفة التي يعد (الكلبي الحي Vital totality) مضمونها الحق. بل تتشابه هذه العناصر في علاقات جوهرية، تتوقف فيها على بعضها من جهة، وعلى علاقتها (بالبنية الكلية) من جهة أخرى، بحيث لا يمكن فهم أي عنصر من هذه العناصر الجزئية، إذ ما تم إنتزاعه من سياق علاقاته البنائية. وتنجم هذه (العلاقات) في إبراز بعض (القيم) التي يتطور حولها النسق وهي لا تخلو من أن تكون قيم (إختلاف) أو قيم (تماثل)، أعني أن بعض العلاقات بين عناصر النسق تخضع للعديد من ضروب التطور والتحول، في حين أن بعضها الآخر يتماثل في جميع صور النسق وأشكاله.

وتعتبر قيم الإختلاف هي القيم (الأهم) في النسق، لأنها تؤكد حيويته وتاريخيته. فإنه لولا هذه القيم، لأصبح النسق مجرد صورة خالصة (Pure form)، لا علاقة لها بالواقع والتاريخ. ولهذا تتجلى (النسق النبوي) في صور تاريخية عديدة (ميثولوجية ودينية)، نشب الإختلاف بينها جميعاً، وذلك بالرغم من أن ثمة قيماً ثابتة تتماثل في كل

(٢٠١) فالعلم هو البحث عن عناصر الثبات والوحدة، وسط كل مظاهر التغير والتحول، وقد كان ذلك هو جوهر المشروع الفلسفي عند بارمينيس وأفلاطون وأرسطو وكانط وهيجل والبنائيين، مع ضرورة إدراك الفوارق بين هؤلاء جميعاً.

(٢٠٢) روجيه جارودي: نظرات حول الإنسان، ص ٣٠٠.

(٢٠٣) صلاح فضل: نظرية البنائية في النقد الأدبي، ص ١٥٤.

هذه الصور. وقد إرتبط هذا الاختلاف - كما أشرنا آنفاً - ببناء وعي الإنسان وواقعه. وذلك يعني أن بنية النسق النبوي ليست صورة مغلقة، إذ هي تتفتح على وعي الإنسان وواقعه، إلى حد أنها تتطور، في إطارهما، جديلاً.

أما قيم (التماثل)، فإنها تتمثل في علاقات النسق الثابتة والمتماثلة في كل صورة؛ أعني تلك العلاقات التي تظهر مثلاً في أدنى أشكال النبوة وأكثرها بدائية، وتحفظ بوجودها في أرقى أشكالها وأكثرها تطوراً أيضاً، مؤكدة أن النسق النبوي في شكله الأرقى، لم يتجاهل ضروبه الأولية التي يمكن ردها إلى العصور البدائية أحياناً. فإذا كانت النبوات قد نشأت، عن الانفصال الفاجع بين الله والإنسان، وذلك بقصد إعادة الوحدة بينهما، فإن هذا (القصد) - أعني تحقيق الوحدة بين الله والإنسان؛ وقهر انفصالهما - يعد واحداً من أهم قيم التماثل بين النبوات جميعاً، دون تمييز بين نبوءات ميثولوجية ونبوات دينية. فقد ارتبط هذا (القصد)، جوهرياً، بأدنى صور النبوة وأكثرها بدائية، وأرقاها وأكثرها تطوراً أيضاً. حقاً لقد اختلفت ضروب هذه (الوحدة) وصورها، باختلاف النبوات وأشكالها، بمعنى أن هذه الوحدة، قد تحققت، جزئية، أو مشوهة في معظم صور النبوة، إلى أن تحققت، في أرقى صورها، في أرقى النبوات بالمثل، ولكن يبقى أن جميع النبوات، هي في صميمها محاولة لإعادة الوحدة بين الله والإنسان.

وبالرغم من أن ارتباط النبوة بالوعي، في صوره العديدة، هو الذي أظهر الاختلاف بين عناصر النسق النبوي ولحظاته، إذ ترتبط كل نبوة بشكل خاص من أشكال الوعي، وهي أشكال تاريخية، تمايزت النبوات تبعاً لتمايزها. إلا أن هذا الارتباط، يمثل - في حد ذاته - واحداً من أبرز قيم التماثل بين عناصر النسق النبوي. إذ تعد النبوة - أي نبوة - انعكاساً دائماً للوعي - وهذا هو الأهم - بغض النظر عن صوره العديدة. وهكذا انعكس المضمون البدائي (للوعي) - المتحد بالطبيعة - على (نبوءات النسق الميثولوجي)، في حين أظهرت (نبوات النسق الديني) صورة أرقى للوعي، أدرك فيها المجرد، أي أن ارتباط النبوة بالوعي، مطلقاً، هو علة تمايز صورها. فبدا وكأن (الاختلاف) بذلك، ينبثق من قلب (التماثل). وذلك يعني أن (التماثل) يتقدم (الاختلاف) منطقياً، مما يؤكد أسبقية (النسق الكلي) على أجزائه.

والحق أن قيم التماثل بين عناصر النسق النبوي، لا تقتصر فقط على البناء الداخلي للنبوة، بل تمتد لتشمل النبوة، بوصفها وجوداً متحققاً في العالم؛ أعني أن هناك تماثلاً

خارجياً بين عناصر النسق النبوي أيضاً. وتتعلق أولى قيم التماثل الخارجي، بممارسات الأنبياء السابقة على تلقي النبوة. فقد لوحظ أن طقوساً معينة - كان يمارسها المتنبيء البدائي التماساً لنبوة الآلهة - احتفظ بها النسق النبوي في أرقى صوره. من ذلك مثلاً، أن المتنبيء في قبائل الهنود البدائية، كان يلتبس النبوة بالصوم واعتزال الجماعة^(٢٠٤)، واللافت أن النبي محمد (ﷺ)، قد تلقى أرقى أشكال النبوة وأكملها، بالصوم والعزلة، ولا شك في أن سائر النبوات، قد أظهرت بدورها، هذا التماثل الطقسي.

ويمثل مفهوم (الأزمة) أيضاً، واحداً من أهم قيم التماثل في النسق النبوي، ويظهر ذلك - بلا شك - طابع النبوة (الأنطولوجي) من جهة، وطابعها الواقعي التاريخي من جهة أخرى. إذ أن مفهوم (الأزمة) مزدوج الدلالة، فهو ذو دلالة ميتافيزيقية، من جهة، لأن (الأزمة) جزء من طبيعة الوجود بما هو كذلك. وهو - من جهة أخرى - ذو دلالة تاريخية واقعية. ومع ذلك ترتبط النبوة بكليهما معاً. فالنبوة - من ناحية - محاولة لتجاوز أزمة الوجود، بما هو كذلك، تلك الأزمة المتمثلة في سقوط الوجود البشري في برائن (الخطيئة والنقص والموت). وقد أصابت تلك الأزمة - التي لا يجد الإنسان لها دعماً - قلب الوجود بعد انفصاله عن (الله). وإذ تمثل النبوة من أبسط صورها إلى أكثرها تعقيداً وتطوراً، محاولة لقهر هذا الانفصال، وإعادة وحدة المتناهي باللامتناهي، فإنها تمثل - بذلك - محاولة لتجاوز أزمة الوجود ذاته. وهكذا انبثقت النبوة من (أزمة) الوجود العام، بقصد تجاوزها وبالتالي تجاوز ذاتها أيضاً.

ومن ناحية أخرى، تمثل النبوة محاولة لتجاوز أزمة واجهت الوجود على المستوى التاريخي. فقد ارتبط ظهور النبوة دائماً، بأزمة حادة تواجه أمة ما في مرحلة تاريخية معينة. ويرجع ذلك - بلا شك - إلى عجز الإنسان - آنئذٍ - عن مواجهة أزماته، معتمداً على ذاته، فاندفع يلتبس خلاصه من النبوة. وقد تجلّى هذا الارتباط في أدنى صور النبوة وأرقاها. فقد لوحظ مثلاً، أن البدائيين الأمريكيين قد أظهروا اهتماماً عظيماً بالنبوءات، خاصة في الليلة السابقة على واحدة من معاركهم الكبيرة^(٢٠٥)، ولهذا واجهوا أزمة الغزو (الابيض) للقارة بالنبوءات، وللان، لا زال الأنبياء يظهرون بين هذه القبائل خاصة في

L. Hapfe: *Religions of the world*, op-cite, P. 25

(٢٠٤)

Ibid. P. 25

(٢٠٥)

أوقات الأزمة^(٢٠٦). وفي مصر القديمة . حين تلقى أحد ملوكها القدماء، أنباء عن تمرد في جنوب البلاد، ما كان منه إلا أن ذهب إلى معبد آمون ملتسماً من الوحي ما ينبغي اتخاذه من خطوات، وما سيحدث له^(٢٠٧). ويبدو - إجمالاً - أن مضمون النبوءات المصرية القديمة، يؤكد أنها تبلورت جميعاً في إطار أزمة قوية. ولقد تعلق - أيضاً - مصير الوجود البشري عند الإغريق - إذا ما ألفت به الأزمات - بنبوءة من فم متنبئ أو عراف. فحين رُوِّعت الكوارث مدينة (طيبة) (حتى لقد زلزلت زلزالها، وهوت إلى الأعماق) - بعد أن اعتلى عرشها (أوديب) الخاطيء - عندئذٍ توصل الناس إلى أوديب أن يجد مخرجاً للمدينة من هذه الكارثة، بأن يسمع وحي الآلهة^(٢٠٨). وينفس الطريقة، طلب (أخيل) من الإغريق - عندما تفضى الطاعون في أثينا - أن يتحروا من كاهن أو نبي عن سر هذا الغضب^(٢٠٩).

وفيما يتعلق بالنبوءات الدينية الأرقى، إرتبطت النبوءة اليهودية في نشأتها وتطورها، بأزمات الوجود اليهودي، فقد نشأت، واليهود أسرى في مصر، وحققت تطورها الجوهري، واليهود أسرى في بابل. وقد بلغ من قوة ارتباط النبوءة بالأزمة عند اليهود أن ذهب البعض إلى «أن الرب كان يسبب تلك الأزمات التاريخية، لكي يدفع بأنبيائه إلى قيادة شعبه»^(٢١٠)، وبالرغم مما ينطوي عليه هذا القول من مخاطر^(٢١١)، فإن أهم ما فيه هو التأكيد على تلك الاصلة العميقة بين النبوءة وبين الأزمة في الوجدان اليهودي. فقد انبثقت نبوءة (موسى) من وجدان متأزم تماماً، بفعل العبودية في مصر، ثم الخروج والضيق في صحراء قاحلة لم يجد فيها السلوى إلا عندما خاطبه الرب على الجبل. وقد تركت هذه الأزمة (الخروج والضيق) أثرها الحاسم على طبيعة النبوءة اليهودية ذاتها، حيث

J. Hastings (ed): *Encyclopedia of ethics and religion*, Vol. (10) (Art. American prophecy by (٢٠٦)

L. Spence) op-cite, P. 381

J. Cherny: *Egyptian oracles*, op-cite, PP. 35-36

(٢٠٧)

(٢٠٨) سوفوكليس: أوديب ملكاً، ص ١٠.

H. Parke: *Greek oracles*, op-cite, P. 13

(٢٠٩)

Y. Kaufman: *The religion of Israel*, op-cite, P. 82

(٢١٠)

(٢١١) فإن هذا القول، وإن كان يظهر (إنسانية) النبوءة (وواقعيتها) من خلال تأكيده على ارتباطها الصميم بالأزمة، فإنه يقضي على هذه (الإنسانية)، من طرف خفي، لأنه يجعل الوجود البشري بأسره (معطىً ألهياً) وليس (تكويناً إنسانياً).

جعلت منها بحثاً دائماً عن (الوطن) وتأكيداً له. ولهذا أجلّت الأجيال المتأخرة، أولئك الذين ساهموا في بناء الدولة ومقاومة الفلسطينيين، إجلالاً كبيراً، وتحولت بهم من مجرد أشخاص عاديين، إلى أنبياء عظام. «فلم يكن صموئيل - مثلاً - عند معاصريه غير كاهن أو رائي (Seer)، فجاءت الأجيال المتأخرة، واعتبرته نبياً عظيماً، بسبب مبادرته في إيقاظ روح الشعب ضد الفلسطينيين، أثناء بناء المملكة»^(٢١٦). وهكذا غدا تاريخ النبوة اليهودية بأسره - بعد موسى - انعكاساً لارتباط النبوة بالآزمة، وهو ارتباط أضفى على النبوة طابعاً قومياً مطلقاً.

وقد حققت النبوة اليهودية تطورها الجوهرية الأهم، إبان أزمة السبي البابلي، حيث شاع بين اليهود - أثناء هذه المحنة القاسية - ضرب من الأدب يحمل الأمل في الخلاص، ويعتمد - لضرورة التعويض (تعويض الحاضر بالمستقبل) - على الرؤيا والتنبؤ بتدخل الرب لتخليص شعبه من مفاه. ومن هنا، تبلور كل ما يُعرف بالتراث الميساني (Missianic) اليهودي، الذي يمثل محاولة فريدة لتجاوز (الحاضر البائس) عبر (يوتوبيا) قوامها الرؤيا. ولذلك، لم تعد نبوة عصر السبي إخباراً أو نقلاً لوصايا، بل تنبؤاً ورؤيا للخلاص. وهكذا تم تحول النبوة من (نبوة إخبار) إلى (نبوة) رؤى وتنبؤات وتجليات... ومواعظ وبشارات لليهود بالعودة واستئناف الحياة ثانية في أرض كنعان^(٢١٧).

وإذا كانت أزمة السبي قد كشفت عن تحول في طبيعة النبوة اليهودية، فإنها تمثل، أيضاً، إرهاباً بتحول أعمق يتنقل بالنبوة - عامة - من طور إلى آخر. فقد كشفت النبوة - حيثش^(٢١٨) - عن مدى غضب الرب على شعبه الذي أظهر الولاء لآلهة أخرى غير^(٢١٩). وقد

(٢١٦) W. Yunt (ed): *Encyclopaedia Britannica*, Vol. (18), (Art, prophecy), op-cite, P. 587

(٢١٧) محمد عزة دروزة: تاريخ بني إسرائيل من أسفارهم، (المكتبة المصرية للطباعة والنشر)، بيروت ١٩٦٩، ص ٢٥٣.

(٢١٨) لا ريب أن إرميا - وهو أحد أنبياء عصر السبي - قد أحس بالعار، حين سمع اليهود - بالرغم من تحذيره لهم من الرب الغاضب - يردون عليه «إننا لا نسمع لك الكلمة التي كلمتنا بها باسم الرب. بل سنعلم كل أمر يخرج من فمنا، فنخبر لملكة السموات (عشتار)، ونسكب لها مكائب، كما فعلنا نحن وأبائنا وملوكنا ورؤسائنا في أرض يهوذا وفي شوارع اورشليم، فحسبنا خيراً، وكنا بخيراً، ولم نر شرّاً». إرميا (٤٤): ١٦ - ١٧.

بلغ غضب الرب حداً، قرر معه على أهل يهوذا وأن يفنوا بالسيف وبالمجاعة حتى يزولوا فرداً فرداً^(٢١٥). وهكذا أثر الرب - حين رأى شعبه يختار آلهة أخرى غيره - أن يتحلل، هو الآخر، من اختياره لهذا الشعب، أو يوسع - على الأقل - دائرة اختياره لتشمل شعوباً أخرى. وحينئذٍ أصبحت النبوة اليهودية بطابعها القومي المغلق - الذي ارتبط بها أبداً - تمثل في ذاتها مأزقاً، لم يكن لينفجر إلا عبر تطور نبوي آخر، حققته المسيحية. وهكذا انبثقت المسيحية عن سلسلة لم تنقطع، من الأزمات اليهودية.

ويتأكد ارتباط النبوة بالأزمة - فيما يتعلق بالإسلام - من حقيقة أن الإسلام، كدين، لم ينفصل مطلقاً - إبان ظهوره - عن مقتضيات الظرف التاريخي لشبه الجزيرة العربية آنذاك. فقد تحدد مضمون الإسلام العقائدي والاجتماعي في مواجهة ما تصدى له من أوضاع عقائدية واجتماعية وأخلاقية سائدة، حتى أن بعض علوم القرآن الأساسية^(٢١٦)، قد نشأت أساساً لبيان مدى ما بين النص القرآني، وبين هذه الأوضاع القائمة من ترابط وثيق. ولعل أهم ما تكشف عنه هذه العلوم، هي حيوية النص القرآني ومرونته التي تتجلى من خلال النظر إلى الواقع على أنه (فعل إنساني) - يلعب دوراً في بناء النص الديني نفسه - وليس مجرد (معطى إلهي) لا يكشف إلا عن ذات إلهية تتجاوز نفسها - وكأنها إله أرسطو الذي يستغفره تأمل ذاته، فقط... والحق أن النص القرآني، كان يحمل - في الغالب - طابعاً سلبياً بالنسبة لتلك الأوضاع السائدة، ولكن (السلب) هنا - بلغة هيجل - ليس سلباً محضاً، وإنما هو إنكار لمضمون محدد، وبالتالي فإنه لا يخلو من طابع إيجابي^(٢١٧)، وذلك من حيث أنه يمثل محاولة لإعادة بناء كل من الواقع والحقيقة. فقد بلغ مجتمع، ما قبل الإسلام، مرحلة استفدت فيها قدرته على التطور والوجود الفاعل، فأصبح لزاماً إعادة بنائه وبثه القدرة على الوجود والتطور. وبالرغم من أن ثمة حركات أدبية ودينية (كحركة الصعاليك، والتيار الديني الحنفي) قد حاولت - قبل الإسلام - أداء هذه المهمة، إلا أنها أخفقت جميعاً في ذلك، فاقصر دورها على مجرد إبراز الأزمة من خلال محاولة قاصرة لتجاوزها، ويبدو أن الإسلام فقط، هو الذي تمكن - باستيعاب فريد لبناء المجتمع الكلي - من إنجاز التطور المطلوب وتجاوز الأزمة.

(٢١٥) إرميا (٤٤) ١١٠.

(٢١٦) أعني بهذه العلوم خاصة، علم أسباب النزول، وعلم النسخ والنسوخ.

(٢١٧) زكريا إبراهيم: هيجل، ص ١٧٧.

ولا شك أن قيم الاختلاف والتماثل التي تبذت من تحليل النبوة، تؤكد أن ثمة نسقاً بنيائياً كلياً ينظم النبوات الجزئية جميعاً، نسقاً . تصبح فيه العناصر الجزئية التي تشكله، مجرد لحظات لا معنى لها، إذا ما تم النظر إليها في عزلة عنه. ولا يعد هذا (النسق البنيائي) مجرد نتاج لتجاور مصطنع لهذه العناصر (النبوية) الجزئية. إذ أنه أصلاً، هو القابض على هذه العناصر الجزئية، بحكم ظهورها، ويوجه علاقاتها ببعضها. وبهذا فإن للنسق نوعاً من (الحضور) في كل عنصر أو لحظة جزئية، إلى أن تكتمل (حضرته الكلية) في آخر لحظاته (وهي الإسلام). ولا شك أن القول بحضرة النسق، ومحايثته لأجزائه، هو السبيل الوحيد إلى تأكيد (غائية) النبوة أو الوحي. وحيث ينكشف النسق وينبني من خلال لحظات تاريخية جزئية، فلذلك يعني أنه ليس نسقاً صورياً، يمكن تفسيره بمعزل عن مضمونه الإنساني والتاريخي. ولعلنا بذلك، لا نفتقد (النسق الكلي) في إطار نظرة جزئية (تفكيكية)، تحيل الفكر إلى ذرات متراسة يعوزها التفسير الكلي المتماسك. وكذلك تنحوط من (الصورية) التي يؤدي إليها الإنزال في دائرة نسق كلي، لا يفتح على التاريخ، فيصبح الفكر فيه (معطى) وليس (فعل). ولهذا فإن رؤية تحاول - فهماً لأي ظاهرة - أن تلتصم فيها نسقاً بنيائياً كلياً، تحاول تفسيره - عبر التاريخ - لتأكيد واقعيته وإنسانيته، لجديرة بالتأسي، حتى في بحث ينتمي إلى علم - علم الكلام - يُنظر إليه دائماً خارج إطار الفلسفة الأصلية^(٢١٨). فإن التماس (النسق الكلي) الذي يتتظم لحظاته

(٢١٨) الحق أن تمييز (علم الكلام) من الفلسفة، قد ارتبط بمسألة زائفة، تتعلق بأولوية (العقل على النقل) أو العكس، ففي حين يضع (الكلام) (النقل) سابقاً على (العقل)، فإن الفلسفة تفعل العكس. وهكذا ارتبط التمييز بينهما، بمشكلة أولوية العقل، وهي أولوية - وإن كانت لا توجد في علم الكلام حقاً - فإنها موضع شك في الفلسفة ذاتها. فالعقل، كما تذهب الكانطية - ثمة الفلسفة الخالصة - لا يعمل إلا في إطار شروط مستمدة من خارجه (التجربة)، أما حين يكون خالصاً (pure)، منفكاً من هذه الشروط، فإنه لن يؤلف حينئذ فلسفة، بل لغواً، غير مشروع. وهكذا لا يقوم العقل أبداً في فراغ، بل يعمل دائماً في إطار مشروط (موضوعياً وتاريخياً). ولذلك فإن الحديث عن (أولوية العقل)، يعد حديثاً زائفاً، لأن هذه (الأولوية)، لا توجد أبداً، حتى في أشد صور الفلسفة تجريداً وصورية. وهكذا فإن الوضع الحق، لمسألة التمييز بين (الكلام) و(الفلسفة)، يحتم النظر إليها، على أنها تتعلق، بما إذا كان (العقل) يعمل في (إطار مشروط)، أم أنه يعمل منفكاً من هذا الإطار المشروط. ولا شك أن هذا الإطار ليس أبداً إطاراً مطلقاً، إذ هو دائماً ذو مضامين تاريخية وموضوعية، ومن هنا يكتسب الفكر هويته وتعيينه، فالفكر المطلق لا يوجد إلا في عقل الله، أما الفكر الإنساني، فإنه مشروط تاريخياً دائماً. وقد كان الإطار، الذي =

الجزئية، يعد التماساً للعلم والفلسفة الحقّة، لأنه ينتقل بالباحث من الإكتفاء بتقديم تفسيرات وفروض ذاتية، إلى موضوعية يتحكم فيها مفهوم النسق المنفصل عن (ذات) الباحث. ومن ناحية أخرى، فإن تفسير النسق - من خلال التاريخ - يكشف عن (واقعية وإنسانية) هذا العلم أو الفلسفة الحقّة.

= يعمل العقل من خلاله عند المسلمين، هو النصّ الديني، ولكنه ليس النصّ - مغلقاً على ذاته - بلا أي دلالات موضوعية أو واقعية، بل النصّ يوصفه بلورة نظرية لواقع موضوعي. أما ما عُرف (بالفلسفة الإسلامية)، فقد كانت نتاجاً لعمل العقل خارج (إطار مشروط)، أو أنها كانت نتاجاً لعمل العقل من خلال إطار زائف، نُظر إليه على أنه إطار مطلق. ولهذا فإن علم الكلام، لا غيره، هو الإبداع الفلسفي الأصيل عند المسلمين حقاً.

الباب الثاني

«النبوة.. البناء العقائدي الخاص»

تمهيد:

إذا كان البناء الانساني العام للنبوة قد تكشف عن أصلها (العياني)، فإنه يبدو وكأن بناءها العقائدي الخاص لا يتكشف إلا عن مظهرها (المجرد). فبينما النبوة - في الأول - (حواراً) بين (الالهي) و (الانساني)، فإنها تبدو - في الثاني - خطاباً (إلهياً) غاب شرطه الانساني، في الأغلب. ويتفق ذلك بالطبع، مع الطبيعة الخاصة لأي علم عقائد - ثيولوجيا - Theology . إذ تبدو المهمة الأصلية لأي علم عقائد ماثلة في (اختزال) العياني، و (رؤية) العلم بأسره من خلال المجرد، أي الله، فقط. وهكذا يبدو العلم، في جوهره، تضحية (بالعياني) في سبيل (المجرد)، ومن هنا، فإنه يتكشف - فيما يتعلق بالنبوة - عن (المظهر المجرد)، دون (الأصل العياني).

ومن حسن الحظ، أن ذلك كله هو ما يتبدى للوهلة الأولى فقط، ذلك أن نظرة أعمق تكشف عن أن (العلم) لا يتفصل - حتى في أقصى درجات تجريده - عن أصوله العينية مطلقاً، وأن أكثر عناصر العلم تجريداً وصورياً، ترتبط بمقاصد متعينة يتعذر فهمها دونها. فإنه يتعذر - مثلاً - عزل التصور الأشعري لله أو غيره، عن مجمل النشاط الاجتماعي والتاريخي آنذاك. وإذن فإن العقائدي أو المجرد لا يقوم بعيداً عن الانساني أو العياني. وأن نسيان (العياني) أو اختزاله - في العلم - يرتبط، في التحليل الأخير - بطبيعة العلم الخاصة - وهي طبيعة تصورية مجردة - من جهة، وبطبيعة التحولات التاريخية من جهة أخرى. وعلى هذا، فإنه يمكن رصد كيفية تحول (العياني) إلى (بنية مجردة)، بضرب من التحليل التاريخي والمعرفي في آن معاً. وذلك هو مقصد هذا الباب.

وقد اختص الفصل الأول - نشأة البحث الاعتقادي في النبوة - بالتحليل التاريخي؛ أعني رصد كيفية تحول (العياني) إلى (المجرد) تاريخياً. إن نقطة البدء - من هذا التحليل - هي (الوقائع)، وكيفية تحولها - بسبب من التاريخ، لا رغباً عنه - إلى أبنية نظرية مجردة. وقد أظهر التحليل من البدء، أن التنظير في العلم بأسره، وليس النبوة فقط، قد ابتداءً من (واقعة تاريخية) تتمثل في الخلاف حول الحكم السياسي أو الامامة. ثم عن هذا الخلاف تفرعت كافة مسائل العلم - حتى أكثرها تجريداً - واستوت. وبالرغم

من أن هذا الاستواء والتجريد قد حدث بفضل التاريخ، لا رُغماً عنه، إلا أنه قد تطور - فيما بعد - استناداً إلى آليات داخلية خاصة.

وأما التحليل المعرفي Cognitive، فقد اختص به الفصلان الثاني والثالث، من هذا الباب. ويمضي هذا النوع من التحليل في درب معاكس للأول. ذلك أن نقطة البدء، فيه، هي (الأفكار) وكيفية ردها إلى (الوقائع)، لا رداً (آلياً) تكون فيه الأفكار مجرد مرآة عاكسة للوقائع، بل رداً (جدلياً) تحتفظ معه الأفكار بحياتها الباطنية وإمكانات تطورها الخاص. ويهدف هذا التحليل إلى رصد (الأفكار)، لا في تناثرها وتشتتها - الذي يتعارض - لا شك - مع وحدة الواقع الذي ترد إليه - بل في حالة من التآلف الباطني والتلاحم الذي تكون معه كلية متجانسة من التصورات، تتكشف - بضرب آخر من التحليل - عن بنية مجردة أو مبدأ شارح ينتظم الأفكار جميعاً في نسق واحد، ويتولى تفسير كل العمليات الحادثة داخل النسق. وقد اختص الفصل الثاني برصد بنية النسق الأشعري، وتفسيرها بالواقع، بينما اختص الفصل الثالث - من هذا الباب - برصد بنية النسق المعتزلي.

الفصل الثالث

نشأة البحث الاعتقادي في النبوة

وما على جيلنا إلا أن يضطلع بمهمة جمع الكنوز التي بعثها أسلافنا لحساب السماء*
هيجل

تمهيد:

بدا أن مفهوم (الأزمة)^(١) يمثل واحداً من أهم قيم التماثل بين عناصر النسق النبوي، إذ تنبثق النبوة - بوصفها لحظة جزئية في نسق بنياني كلي - دائماً، في إطار (أزمة) - بالمعنى التاريخي والميتافيزيقي - يتعدى تجاوزها إلا بالنبوة ذاتها. وقد بدا هذا الارتباط بين (النبوة) و(الأزمة) صميمياً إلى حد دفع إلى القول بأن «الرب كان يسبب الأزمات التاريخية حتى يدفع بأنبيائه إلى الظهور»^(٢). وهو قول يعجل (الأزمة) ليست ظاهرة غريبة وشاذة في الوجود، بل واحدة من مبررات الظهور الإلهي في التاريخ عبر النبوة. إنها تنبئ بمرحلة يُعاد فيها بناء العالم.

وإذا كان مفهوم (الأزمة) قد برز ظهور النبوة، فيبدو أن ذات المفهوم، قد دفع إلى ظهور البحث العقائدي فيها عند المسلمين. إذ بدا مفهوم (الأزمة) مسيطراً بقوة على الظروف التي أحاطت بنشأة البحث العقائدي في النبوة، وظروف تطوره أيضاً. ويبدو أن ذلك يُرد - في التحليل الأخير - إلى الظروف التي أحاطت بنشأة علم العقائد (علم الكلام) ذاته، وكذا ظروف تطوره. فقد نشأ العلم أدنى إلى أن يكون تنظيراً - في مجال العقيدة - للتناقض القائم بين قوى واقعية. إن بداية العلم - إذن - هي «واقع متعين»^(٣) يبحث في

(*) نقلاً عن: محمود رجب: الاختراب، ص ١٢٤.

(١) انظر الفصل السابق.

(٢) ولو أن البداية كذلك، إلا أن العلم قد تمكن - في مرحلة لاحقة - من بلورة آليات منهجية خاصة، وتطور بها في استقلال نسبي عن الواقع، وتلك طبيعة كل علم ولا شك.

«بنية نظرية» عما يتجاوز أزمته، ولذا كان لزاماً أن يرتبط العلم - في نشأته وتطوره - بكل أزمات هذا الواقع. ولعل نظرة على المشكلات الأولى التي أثارها (العلم) تؤكد هذه البداية الواقعية، وفقد كان الخلاف حول قتال مانعي الزكاة (أو أهل الردة) أصلاً لما حدث بعد ذلك من الخلاف في الايمان والاسلام وتضمنهما للعمل أو عدم تضمنهما له (وهي المسألة المعروفة كلامياً بالايمان والعمل)^(٣)، كما كانت مسألة (القدر) - التي ارتبطت بقوة بقضية العدل الاجتماعي - «أول ما خاض فيه المسلمون وتجادلوا من مسائل الاعتقاد»^(٤)، وكذلك كان الخلاف حول الامامة (أو شكل الحكم السياسي ومضمونه) هو أول ما نشأ من الخلاف بين المسلمين^(٥). وهكذا لم يكن الخلاف بين فرق المسلمين «مجرد إجتهد ظني حول مسائل اعتقادية» أو «خلافاً حول القيم الأخلاقية المستمدة من القرآن» فيما تصور البعض^(٦)، بل كان خلافاً يضرب بجذوره عميقة في واقع ذي طابع إشكالي، ولهذا كانت «(رأية الله)، التي رفعتها (كل الفرق المتصارعة) في آن واحد، محض تغطية لتناقضات تحتية ضربت بأصولها في أعماق البناء الاجتماعي»^(٧). وهكذا كانت «هذه الطوائف (الكلامية) التي نشأت بين العرب، ترمي بأذى ذي بده إلى غرض سياسي محض رغم ظهورها بهذا المظهر الديني»^(٨).

يبدو - إذن - أن الطابع السياسي - لا الديني - كان هو الغالب - في البدء - على ما عده^(٩). وليس ذلك بالأمر الغريب، حيث «أخذت السياسة تزداد، حينئذ، بروزاً وتقدماً

(٣) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، (مطبعة لجنة التأليف والترجمة) القاهرة، ١٩٦٦، ط ٣، ص ٢٨٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٨٦.

(٥) الأشمري: مقالات الاسلاميين، ج ١، (النهضة المصرية)، القاهرة ١٩٥٠، ط ١، ص ٣٩.

(٦) محمود اسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الاسلامي، ج ١٠، (دار الثقافة الجديدة)، القاهرة (بدون تاريخ)، ص ١٦٩.

(٧) المصدر السابق: ص ١٧٠.

(٨) فان فلوتن: السيادة العربية والشيمية والاسرائيليات، ترجمة حسين ابراهيم حسن، محمد زكي ابراهيم، القاهرة، ١٩٦٥، ط ٢، ص ٦٩.

(٩) كان ذلك - ولا شك - يمثل أحد ضرورات مرحلة تاريخية، إنطلقت على حركة انتقال من (مشروع تاريخي) اعتمد «حياة القبيلة» بوصفها الشكل الأمثل لوجود الانسان المدني، إلى (مشروع تاريخي) آخر، تبلور حول فكرة (الدولة السياسية) التي يتسع فيها وعي الانسان وولاه ليشمل كيانات أخرى غير كيانه الطبيعي (قبيلته). بعبارة أخرى تمثل هذه المرحلة انتقالاً من «طور الوجود الطبيعي» إلى «طور الوجود السياسي الأشملي».

لتشغل الاهتمام الأول في حياة العرب^(١٠)، ولتصبح أيضاً، أساس كل (نظر). ولذا كانت الفرق الإسلامية التي تبلور العلم بدءاً من رؤاها النظرية وأحزاباً سياسية تحتوي قوى اجتماعية تشكلت وفقاً لطبيعة الأوضاع الاقتصادية^(١١). تعدد المسألة السياسية أحد أهم العناصر المكونة للعلم. وإذا تكون السياسة بلورة لمدى فاعلية الانسان (حاكماً أو محكوماً) في العالم، فإن (العلم)^(١٢) يكون، بذلك، قد تبلور في بدايته الأولى من السؤال عن الانسان ومدى فاعليته في العالم. ويبدو أيضاً، أن هذه البداية والانسانية قد ألفت بظلم على تفرع مباحث العلم وتطورها^(١٣). حقاً، إن ثمة من ارتأى بعد ذلك وأن جميع أطراف هذا العلم يحصرها النظر في (ذات الله) تعالى وفي صفاته سبحانه وفي أفعاله عز وجل، وفي (رسول الله) ﷺ، وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى^(١٤). فبدا وكان موضوع (العلم) مُستغرق - على ما يقول المناطقة - بتمامه في دائرة (الله والرسول) فقط. أما (الانسان) فبدا وكأنه غريب عن (العلم) الذي بدا منه ولأجله. وهكذا لاح ضرب من التناقض بين نقطة البدء في (العلم) وبين تطوره اللاحق، حيث إنحرف العلم عن (جوهره) الانساني العيني) إلى (جوهر متعالي مجرد). أي أنه (العلم) بدأ من الانسان وانتهى إلى (نسيانه)^(١٥). ومع ذلك فإن انتهاء العلم إلى انحصار جميع أطرافه في النظر في (ذات الله

(١٠) أدونيس: الثابت والمتحول، (دار المودة)، بيروت ١٩٧٤، ص ١٧٦.

(١١) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الاسلامي، ص ١٦٧، نقلاً عن: كلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص ١٠.

(١٢) نمني بلفظة العلم هنا، وفيما يلي ذلك، علم العقائد أو الكلام.

(١٣) سبقت الإشارة لبعض الاشكالات التي استمد منها (العلم) بدايته، وقد تجلّى طابعها الانساني الصريح، ويبدو أن ذات الطابع الانساني يمكن أن يتجلّى عبر تحليل (إيديولوجي) لبعض مسائل العلم الدقيقة - التي تتجاوز مرحلة البدء - كمبحث «الذات والصفات» وبعض مباحث المعرفة والوجود، كشيئية المعلوم عند المعتزلة مثلاً. الخ: ولكن ذلك يتجاوز ما نحن فيه.

(١٤) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، (مكتبة الحلبي)، القاهرة، بدون تاريخ، (الطبعة الأخيرة)، ص ٤.

(١٥) شاع لفظ (النسيان) في حقل الفلسفة المعاصرة، بعد أن استخدمه هيدجر لتشخيص أزمة الميتافيزيقيا الغربية. ويبدو أن كون الأزمة قائمة في (النسيان)، يجعل تجاوزها قائماً في (التذكر)، وإن كان لا بد من فهم (التذكر) في حدود تاريخية خالصة، دون أي إحالات ميتافيزيقية، كالحال عند أفلاطون، حيث يعني (التذكر) هنا، استرجاعاً واعياً للحظة متقدمة في بناء (العلم) يمد إنقطاعه عنها تراجعاً في خط تطوره. وهكذا رأى هيدجر أن تتجاوز أزمة الميتافيزيقيا الغربية، التي تتمثل فيما اسماه (نسيان الوجود) والاعتصار على التفكير في الموجود الحاضر، يكمن في إعادة بنائها =

والرسول)، لا يمكن فهمه إلا بوصفه تحولاً - تم لأسباب ما^(١٥) - عن موضوع النظر الأصل؛ أعني الإنسان^(١٦)؛ حيث لم يكن ذلك التحول غير مجلي «لتطور النزاع السياسي بين الأحزاب العربية إلى جهاد ديني»^(١٧).

تحول العلم - إذن - من نسق (أنثروبولوجي) إلى نسق (ثيولوجي)^(١٨)؛ أو من النظر

= بالبحث في معنى الوجود بوصفه عملية (لا تحجب) يكشف خلالها الموجود، ودعا هيدجر إلى تبين عناصر هذا التجاوز عند فلاسفة ما قبل أفلاطون خاصة، حيث لم يكن الانفصال بين المحسوس والمعقول قد ترسخ في تاريخ الفلسفة، إذ كانت حيوية وجدلية العلاقة بينهما تنفي استبعاد واحد منهما لحساب الآخر. ويبدو - تبعاً لذلك - أن أزمة علم الكلام تتمثل في (نسيان الإنسان) والتفكير في المجرد. ويبدو أيضاً أن تجاوز أزمة هذا العلم يرتبط بالتعرف على مرحلة من (العلم) لم يكن فيها النظر في (الله والرسول) فقط قد استغرق جميع أطراف العلم، بل كان بين كل من (الله) و(الإنسان) ما يسمح بالحديث عن علاقة صميمية بينهما، لا تستبعد طرفاً لحساب الآخر.

(١٥) يمكن النظر إلى هذا التحول بوصفه ضرباً من ضروب (الاغتراب) الذي هو وتضحية بالعائني في سبيل المجردة وذلك ما ينشأ «حين يعيش الإنسان في وضع تاريخي بالغ البؤس والشقاء ويتميز أساساً بفقدان الحرية السياسية». والحق أن في ظروف هذا التحول ما يقترب به من هذا التفسير. انظر: حسن حنفي: الاغتراب الديني عند فيورباخ، (مجلة عالم الفكر، مجلد ١٠، عدد ١) الكويت، ١٩٧٩، ص ٤٧٠. وأيضاً: محمود رجب: الاغتراب، الاسكندرية ١٩٧٨، ص ١٣٤.

(١٦) لعل ادراك ذلك يمد من أكثر الأمور جوهرية لكل محاولات التجديد والنهضة، التي لن تلقى غير الاخفاق، إذا ما تجاهلت (الإنسان) بوصفه أصلاً للعالم ونقطة البدء فيه. وبذلك تكون نقطة البدء في (العلم) - وهي أقدم نقطة - هي ذاتها نقطة البدء في التجديد، وتلك هي مفارقة التجديد الذي يتحقق بالفوضى في أعماق القديم (لا بقصد الحفاظ عليه - على طريقة السلف - بل بقصد تقجيده من الداخل لبيان حدوده وإثراء مضمونه). ليس التجديد، إذن، قفزة فوق التاريخ أو تجميداً له، كما أنه ليس محاولة للجمع عن طريق التجاوز بين عالمين لن يلتقيا إلا من خلال الفسر والانتقاء. إنما التجديد محاولة لإعادة بناء وعي الأمة عبر تخليقه هوية جديدة لها من تفاعل عناصر تنتمي إلى (القديم والجديد) ولا يستبعد عنصر منها الآخر.

(١٧) فان فلوتن: السيادة العربية والشيمة والاسرائيليات، سبق ذكره، ص ٧٣.

(١٨) بدأ العلم، تبعاً لذلك، (سائراً على قدميه) ثم تحول إلى (السير مقلوباً على رأسه)، إذ أن ثمة ضرب من (الانقطاع الاستمولوجي) بين لحظتين في العلم، يقتضي تجاوزه (انقطاعاً أعرض يعود بالعلم إلى وضعه الطبيعي. ولعل هذا التحول يظهر جوهر أزمة العلم التاريخية والنظرية، التي يقتضي تجاوزها فحسباً نقدياً يتخطى (الفهم التراثي للعلم)، إلى استكشاف بنيتها أو أبنيتها المحورية القادرة على استيعاب جميع ظواهره وتحولاته، ثم رصد (تكوين) هذه الأبنية وربطها بمجالها التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية.

في (الإنسان) إلى النظر في (الله والرسول). والحق أن هذا التحول قد تحقق حين تبلورت حول الاسلام (سلطة) تحكم بإسمه وتمارس أقصى ضروب القمع العقلي والسياسي^(١٩). يؤكد ذلك أن التشيع - الذي انبثقت منه كل فرق الاسلام سواء بالمعارضة أو المعاضدة - ظل، مدة طويلة، عنواناً على حركة سياسية فقط، ولم يتحول إلى (نسق لاهوتي مغلق) إلا مع الامام السادس جعفر الصادق (٨٠ هـ - ١٤٨ هـ) وهشام بن الحكم، وذلك بعد أن عانى التشيع من ضروب القمع السلطوي ما عجز - في صورته الأولى - عن تحمله^(٢٠). وينطوي ادراك هذا (التحول) على دلالة خاصة فيما يتعلق بالنبوة، التي ارتبط النظر العقائدي فيها بالنظر في الامامة، التي كانت واحدة من أهم المسائل العملية الأولى التي تبلور حولها العلم. فاللائق - حسب المؤلفات التي تؤرخ للفرق^(٢١) - أن أول ظهور للنبوة في حقل البحث العقائدي كان عند الشيعة. حيث ذهب (الغلاة) منهم إلى إدعاء النبوة والقول باستمرارها، ويبدو أن ذلك كان مقدمة ضرورية لبيان دور (الامام) الذي انحصر - تبعاً لذلك - في إطار ابستمولوجي خالص. إذ جعلوا «صفة الامام، صفة النبي»^(٢٢). وهكذا قاسوا الامامة على النبوة، فتعلق بحث النبوة بتأسيس الامامة. ولذلك حق القول «إن الوسط الشيعي هو الوسط الذي كان ملائماً لإنشأ فيه علم نبوة يكون مداراً للتأمل والتطور»^(٢٣).

من وراء ذلك يقف مفهوم (الأزمة) ملقياً بظل. إذ يلحظ المرء دور الأزمة في صياغة الأنساق الأساسية [شيعة - خوارج - معتزلة] داخل العلم، وكذا بلورة تحولاته الجوهرية.

(١٩) يبدو أن هذا (التحول) عاماً، فقد قدم هيجل تحليلاً، يتعلق بالديانة المسيحية، لظاهرة التحول هذه، وذلك في كتابه «وضعية الديانة المسيحية» وفيه رد هيجل تحول المسيحية من دين لا مجال فيه لإغتراب الإنسان عن ذاته، إلى مذهب كهنوتي جامد، إلى تحول المسيحية إلى (سلطة) تحقق أهدافها عن طريق خنق كل حرية للإرادة والعقل. انظر: محمود رجب: الاغتراب، سبق ذكره، ص ١٢٧ - ١٣٣، وانظر أيضاً: زكريا ابراهيم: هيجل، سبق ذكره، ٤٤ - ٤٥.

(٢٠) انظر: محمد عسامة: تيارات الفكر الاسلامي، دار الهلال، ١٩٨٢، ص ٣١٧ - ٣١٨.

(٢١) انظر مثلاً: التبيين والرد للملطي، التبصير في الدين للأسفرائني، مقالات الاسلاميين للأشعري، والممل والنحل للشهرستاني.

(٢٢) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ٢٠، ق ١ «في الامامة القاهرة (بدون تاريخ)»، ص ١٢.

(٢٣) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الاسلامية، الترجمة العربية، بيروت، ١٩٦٦، ص ٨٦.

فقد لاحت «الأزمة السياسية» - كما سبق أن ألمحنا - من وراء نشأة الفرق^(٢٤)، وكذلك فإن (التحول) في العلم من (العياني) إلى (المجرد) - الذي يعد التحول من (الامامة) إلى (النبوّة) أحد مظاهره - يتعدّى فهمه تماماً بعيداً عن (الأزمات) العنيفة التي صادفتها (الفرق) ذاتها، حيث دفعت بها هذه (الأزمات) إلى الاستغراق في (المجرد) بعد أن فقدت (المتعين)^(٢٥).

من (الامامة) إلى (النبوّة):

يفتقد الحديث عن (الأزمة) التي أحاطت بالتحول من (الامامة) إلى (النبوّة) كثيراً من إتساقه، دونما الحديث، قبلاً عن (الأزمة) التي دفعت إلى (تنظيم) الامامة، والتحول بها من مجرد «مسألة سياسية» إلى (أصل من أصول الدين)، لا يصحح الايمان إلا به. فإنه ولم يخف في هذه الأمة أن شبهاتها نشأت كلها من شبهات منافي زمن النبي عليه

(٢٤) يبدو أن في مجرد (تسيات) الفرق الأولى دلالة قاطعة على تبلورها في (الأزمة). فقد نشأت الشيعة من (التشيع) لال البيت ضد اقصائهم المتعمد - وخاصة الامام علي - من الحكم. وكذلك نشأت الخوارج من (الخروج) على الامام عليّ إبان (أزمة) التحكيم المشهورة. أما المعتزلة، فثمة ضرب من (الاعتزال السياسي) المبكر، قيل في تفسيره أن فريقاً من المسلمين أثروا السلامة، فلزموا الديار و(اعتزلوا) الناس إبان الأزمة بين الامام عليّ ومعاوية، أما (الاعتزال النظري) فيرجع إلى الفريق الذي (اعتزل) المسلمين بموقفه المتميز من «مرتكب الكبيرة» تلك (الأزمة) التي تفجرت في الوسيط الاسلامي إبان (حرب الجمل) بين عائشة وصاحبها وبين الامام علي، والتي نشأ عنها أيضاً والأرجاء الذي (يرجرى) الحكم في صاحب الكبيرة إلى يوم الحساب. وهكذا انتسب الفرق الأولى - بحسب اشتقاق تسمياتها - إلى (مواقف وأحداث) ولم تنتسب إلى (أشخاص) كالحال في الأشعرية والماتريدية. وبذلك يمكن وصف الفرق الأولى بأنها «فرق الأزمة» حقاً.

(٢٥) الحق أن التحول في العلم من (العياني) إلى (المجرد) قد ارتبط بأزمات الفرق، فاللغات أن الفرق الأولى عامة قد تبلورت بوصفها احزاباً للمعارضة السياسية. وقد كانت هذه المعارضة - في البدء - معارضة (عملية)، تمثلت في عديد من الثورات، اضرمتها كل من الشيعة والخوارج والمعتزلة ضد السلطة القائمة. وإذا جوبهت هذه الثورات بالقمع والابادة العنيفة؛ فقد اضطرت هذه الفرق إلى تبني ميكانيزمات دفاعية ملائمة، واكتفت بصياغة عقائد مضادة للمقائد التي تروج لها السلطة (وإن كان التاريخ يحدثنا عن لحظات اضطرت فيها السلطة إلى تبني بعض هذه المقائد المضادة، أو اضطرت الفرق إلى التراجع). المهم أن التناقض، الذي كان (متعيناً) خلق في سماء (المجرد)، ويتقدم المهذّب ضاع (المتعين) وبقي (المجرد).

السلام.. (فإن) الشبهات التي وقعت في آخر الزمان هي بعينها تلك الشبهات التي وقعت في أول الزمان»^(٢٦). وهكذا التاريخ ليس شيئاً أكثر من اجترار الماضي وإعادة استهلاكه^(٢٧) وبالرغم من (صوفية) هذا التصور ولا تاريخيته، فإنه يعكس إدراكاً بأن (أزمات البدء) قد ساهمت في توجيه حركة التاريخ الثقافي اللاحق. ومن هنا يتجلى الطابع (التكويني) للإمامة بوصفها أحد مشكلات البدء التي ساهمت في إنتاج قدر - غير قليل - من مشكلات الفكر اللاحقة؛ ومنها (النوبة) دون شك.. وهكذا يصبح الحديث عن (الإمامة)، أولاً، ضرورة ملحة.

كان «أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُئل سيف في الاسلام على «قاعدة دينية» مثل ما سُئل على الإمامة»^(٢٨). ومع أن ثمة ضرب من (التواصل) في تاريخ الإمامة فإنه لا بد من التمييز - لضرورة منهجية - بين لمحتين في تاريخ (الإمامة)، أولاهما بعد وفاة النبي (ﷺ) مباشرة، والأخرى بعد وفاة الامام علي^(٢٩). وهذا التمييز يستمد دلالته من أن الخلاف حول الإمامة لم يكن، منذ البدء خلافاً حول «قاعدة دينية» كما أشار النص الآنف، فقد كان الخلاف في (اللحظة الأولى) خلافاً حول «مسألة سياسية»^(٣٠).

(٢٦) الشهرستاني: الملل والنحل، (مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع)، القاهرة، ١٩٦٨، ج ١٠، ص ١٩.

(٢٧) يُجلى هذا التصور أهم المقبات التي تحول دون تبلور (وعينا التاريخي)، فمشكلات (الحاضر) هي ذاتها، مشكلات (الماضي)، وهذا يعني أن حلول (الحاضر) لا بد، بدورها، أن تكون حلول (الماضي). وكذلك فإن أعداء (اليوم) هم أعداء (الأمس)، وتبعاً لذلك فإن انتصارات (اليوم) هي بدورها انتصارات (الأمس). فالوحي المعاصر - رغم ادعائه العلمية - يرى التاريخ تكراراً مملاً، وليس تراكماً للخبرة يُحدث التقدم.

(٢٨) الشهرستاني: الملل والنحل، سبق ذكره، ص ٢٢.

(٢٩) تمثل (اللحظة الأولى) - طبقاً للشهرستاني - خامس خلافت الأئمة في حين تمثل (اللحظة الثانية)، الخلاف العاشر في سلسلة من الخلافات المرتبة طبقاً لتاريخ حدوثها، والتي تتصاعد ليتبلور منها تاريخ الاسلام الثقافي بأسره. انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، سبق ذكره، ج ١٠، ص ١٩ - ٣١.

(٣٠) «ولم يزعم الذين اختلفوا على خلافة أبي بكر الصديق (٥١ ق.هـ - ١٣ هـ) ولا الذين اصطرعوا حول تصرفات عثمان بن عفان (٤٧ ق.هـ - ٣٥ هـ)، أن واحداً من فرقاء هذا الصراع والخلاف قد مرّق من الدين، أو أن الاسلام، كدين، قد أصبح وفقاً على موقف فريق دون فريق.. إذ كان خلافاً سياسياً أو اجتماعياً تسهم في تغلبته عوامل قبلية أو اقليمية، ويقوم بين أبناء الدين الواحد، دون أن يزعم طرف من أطرافه أنه له صبغة من الدين». انظر: محمد عماره: تيارات الفكر الإسلامي، سبق ذكره، ص ١٢.

ولكن تطور ليصبح في (اللمحة الثانية خلافاً حول «قاعدة دينية»^(٣١). وهكذا هيمنت جدلية التحول من ما هو (سياسي) إلى ما هو (ديني) على تطور (الامامة).

أ- الامامة.. مسألة سياسية:

يبدو متعلزماً، إمكان تصور معنى مسألة خلافة النبي (ﷺ) دون ما حدث من تنازع وشقاق. فقد مضى النبي تاركاً أمر خلافته دون حسم^(٣٢). وهكذا بات تقرير أمر الخلافة متروكاً للأمة، تختار وتعين. ولكن الأمة - التي أدرك النبي، في مرض موته، التنازع يدب في أوصالها - لم تكن كيئاً متجانساً على نحو مثالي، بل كيئاً حياً - وككل حياة - مؤلفاً من قوى عدة تتنازعها، المصالح والولاءات القديمة التي لم تحف جذورها بعد، فإن «جذور الواقع الجديد لم تكن قد ترسخت، إلى حد يحول دون استمرارية

(٣١) فقد كان الخلاف حول امامة (علي) نقطة تحول في الماهية والطبيعة التي أضفيت على الصراعات التي حفلت بها حياة العرب والمسلمين. إذ لم يقف الخلاف عند الحدود السياسية، بل أضيف إليه طابع من الدين، فأصبحت سائر فرق الاسلام تضفي على مبادئها السياسية وآرائها الفكرية والاجتماعية صبغة من الدين وعقائده، انسباقاً مع تيار سلطان العقيدة الدينية الجارف حياً، وتملقاً للامة واستجلاباً لتأييدها في أغلب الأحيان، فانطبعت خلافتات الساحة الاسلامية بالطابع الديني عندما انتقل الجميع بما هو (سياسي) إلى ساحة ما هو (دين). انظر أيضاً: محمد حمارة: تيارات الفكر الاسلامي، ص ١٣.

(٣٢) ثمة اتجاهات ثلاثة تباين فيما يتعلق بهذا الأمر: (الأول)، يرى أن النبي قد أترك الأمر للأمة. تختار من تشاء بأي طريقة تشاء، دون أن تتقيد بوصية أو نص يمكن أن يكون غللاً على حركة التاريخ فيما بعد. و(الثاني) يرى أن قوى بعينها قد حالت بين النبي (ﷺ) وبين كتاب كان سيكتبه حتى لا تفضل الأمة، فقد قيل «انه لما اشتد بالنبي (صلمع) مرضه الذي مات فيه، قال: اتوني بدواة وقرطاس اكتب لكم كتاباً لا تفضلوا بعدي، فقال (عمر) رضي الله عنه: «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد غلبه الرجوع، حسينا كتاب الله» وكثر اللفظ، فقال النبي (ﷺ): «قوموا عني، لا ينهني عندي التنازع». انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٢١. والحجة في ذلك «أنه من غير المعقول أن يعمل النبي (ﷺ) فلا ينص على طريقة الاستخلاف ولا يضع قانوناً ملزماً لها يحول بين المسلمين والفتن». انظر: حسن الأمين: دائرة المعارف الاسلامية الشيعية، المجلد الأول، بيروت، ١٩٧٣، ط ٢، ص ١٤. أما (الثالث) فيذهب إلى أن أمر خلافة النبي (ﷺ) كان أجمل من أن يترك لاختيار أمة قد تفضل وتهوى، ولذا فإن ثمة نصوص عدة - صريحة أو ضمنية - تدل على شخص بعينه اختاره النبي (ﷺ) لخلافته.

بعض بصمات الأوضاع القديمة^(٣٣). وهكذا فإن اختيار الخليفة لم يكن بيد أمة موحدة الأهواء والمصالح - ولا وجود لها إلا في ذهن البعض - بل كان أمراً اختصت به (قوى) تصارعت فيما بينها من أجل أن يحسم كل منها الأمر لصالحه^(٣٤). ولقد كان طبعياً أن يتقرر (أمر الخلافة) لصالح أعظم هذه القوى وأكثرها فعالية. ومن هنا صبح قول الطبري أن اختيار الخليفة لم يقع على أساس الشورى، بل كان مغالبة^(٣٥).

فبعد أن قبض النبي (ﷺ) اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة، وفي نيّتهم مبايعة أحد شيوخهم خليفة على المسلمين. وقد استندوا في ذلك إلى «سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب»^(٣٦)، فإن النبي قد «لبث في قومه بضع عشرة سنة، يدعوهم إلى عبادة الرحمن وتخلع الأوثان، فما آمن به من قومه إلا قليل»^(٣٧)، أما الأنصار فقد «خصهم الله بالنعمة، ورزقهم الإيمان به وبرسوله (ﷺ) ... فدانت بأسياهم له العرب»^(٣٨). (ولذا يناديهم شيخهم) أن: «شدوا أيديكم بهذا الأمر، فإنكم أحق الناس وأولاهم به»^(٣٩). ترتد جدارة الأنصار بالخلافة، إذن، إلى «سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب». ويبدو أن احساسهم بهذا التميز كان من الحدة بحيث رأى البعض في هرولتهم إلى مبايعة أحدهم بالخلافة «إظهاراً لعدم رضائهم عن سياسة النبي (نفسه) المتسامحة تجاه قرشي مكة حديثي العهد بالدين (مسلمة الفتح)»^(٤٠)، أولئك الذين كان تدينهم شكلياً إلى حد كبير، حيث تقبلوا تعاليم الإسلام

(٣٣) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج ١ (سبق ذكره)، ص ٦٤.

(٣٤) وإذ يأبى التاريخ القول بأن هذه القوى المتصارعة تمثل تكويناً افترزه الدين الجديد، فإن من الضروري تقصي جلور هذه القوى في واقع ما قبل الإسلام. وهكذا فإن أي محاولة لفهم الصراع حول (الخلافة) بعيداً عن جلوره الأقدم - في واقع ما قبل الإسلام - سيكون مآلها الاخفاق دون شك.

(٣٥) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، القاهرة (بلون تاريخي)، ص ٣٨٨.

(٣٦) ابن قتيبة الدينوري: الامامة والسياسة، تحقيق طه الزين، طبعة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٧، ج ١، ص ١٣.

(٣٧) المصدر السابق، ص ١٣.

(٣٨) المصدر السابق، ص ١٣.

(٣٩) المصدر السابق، ص ١٣.

E. A. Belyaev : *Arabs, Islam and the Arab caliphate in the early middle ages*, Pall Mall Press. (٤٠) London, 1969, 121

«دون تمثل لروحها، بل ابتغاء ما يجنيه الانتماء للجماعة الجديدة من مكاسب و(كذلك) لأن فروض الاسلام الخارجية تلائم مزاجهم التجاري إلى حد كبير»^(٤١). وهكذا أقام الأنصار دعواهم بأحقية الخلافة على احساس حاد بتميز المكانة الدينية.

في مقابل تميز (المكانة الدينية)، هذا، انبثق (تميز) قرشي مضاد، ارتكز في جزء منه أيضاً على (المكانة الدينية)، إلا أنه اعتمد بصورة أساسية على إحساس حاد بتفوق المكانة القبلية^(٤٢). وبهذا اعتمدت دعوى قریش بأحقية الخلافة على «أولوية الدين والقبيلة معاً»^(٤٣). وقد تجلّى ذلك - كأوضح ما يكون - حين أكد أبو بكر - في اجتماع السقيفة - على وضع قبلي متميز بقوله «نحن عشيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونحن مع ذلك أوسط العرب أنساباً، ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقریش فيها ولادة»^(٤٤)، وذلك بعد أن كان قد أكد الوضع الديني المتميز أيضاً بقوله «كنا معشر المهاجرين أول الناس إسلاماً، والناس لنا فيه تبع»^(٤٥). والحق أن (عمر بن الخطاب) كان أكثر صراحة في رد أحقية قریش بالخلافة إلى أصل قبلي خالص، فإنه أسقط أي اعتبار لتميز الوضع الديني أيضاً كما فعل أبو بكر. يقول - في تبرير أحقية قریش بالخلافة -

(٤١) هاملتون جب: دراسات في حضارة الاسلام، ترجمة إحسان عباس (وآخرون)، (دار العلم للملايين) بيروت، ١٩٦٤، ص ٧.

(٤٢) الحق أن موقف القرشيين - من غير آل البيت - من مسألة (التميز) هذه، قد اتسم بضرب من التفاوت وذلك بحسب من يبرزون (تميزهم) بإزائه. فحين يكون ذلك بإزاء الأنصار فإن (التميز) يكتسب مضموناً دينياً وقبلياً معاً. أما حين يتعلق الأمر بآل البيت، فإنه لا مجال للحديث عن تميز قرشي ديني؛ وقد تكشف ذلك من حوار للمعاص مع أبي بكر قال فيه: «إن الله بعث محمداً كما زعمت نبياً، وللمؤمنين ولياً، فمن الله بمقامه بين أظهرنا حتى اختار له ما عنده، فخلّى على الناس أمرهم ليختاروا لأنفسهم، مصيبين للحق، لا مائلين عنه بزيغ الهوى، فإن كنت برسول الله طلبت، فحقنا أخذت، وإن كنت بالمؤمنين طلبت، فحقن منهم مقلدون فيهم، وإن كان هذا الأمر إنما يجب لك بالمؤمنين، فما وجب إذا كنا كارهين». انظر: ابن قتيبة: الامامة والسياسة، (سبق ذكره)، ج ١، ص ٢١. ومن هنا لم يبق أمام (القرشيين) إلا مواجهة (آل البيت) بتميز وضعهم القبلي داخل قریش نفسها، وهذا ما أوضحه «أبو عبيدة بن الجراح» بقوله لعلي بن أبي طالب، مبرزاً أحقية أبي بكر بالخلافة: «يا بن عم.. هؤلاء مشيخة قومك». انظر: المصدر السابق، ص ١٨.

(٤٣) ادوينس: الثابت والمتحول، (دار العودة، بيروت ١٩٧٤) ج ١، ص ١٢٢.

(٤٤) ابن قتيبة: الامامة والسياسة، (سبق ذكره) ج ١، ص ١٣.

(٤٥) المصدر السابق، ص ١٣.

مشيراً للأنصار: «يريدون أن يختزلونا من أصلنا (كسادة وأصحاب سلطان بالطبع)، ويغصبونا الأمر»^(٤٦). ثم أردف: «والله لا ترضى العرب أن تؤمركم ونبيها من غيركم، ولكن العرب لا ينبغي أن تولي هذا الأمر إلا من كانت النبوة فيهم وأولو الأمر منهم. لنا بذلك على من خالفنا من العرب الحجة الظاهرة، والسلطان المبين. من ينازعنا سلطان محمد وميراثه، ونحن أوليؤه وعشيرته، إلا مدل بباطل أو متورط في هلكة»^(٤٧). وهكذا حسمت قريش أمر الخلافة، اعتماداً على أولوية دينية تارة، وأولوية قبلية تارة أخرى.

وعلى هذا فإن قريشاً [هي التي] اختارت لنفسها فأصابت»^(٤٨)، ولكن اللافـت أن قريشاً التي اختارت، لم تكن قريش (بني هاشم) أفقر بطونها^(٤٩)، قبل أن يكون فرع الرسول، بل قريش (تيم وعدي وأميه) أغنى بطونها وأكثرها امتيازاً طبقياً واجتماعياً. والحق أنه بدا أن ثمة تواطؤاً^(٥٠) بين هذه القوى المتميزة اجتماعياً على الاستبداد بأمر

(٤٦) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، (سبق ذكره) جـ ٣، ص ٢٠٥.

(٤٧) ابن قتية: الامامة والسياسة، (سبق ذكره) جـ ١٠، ص ١٥.

(٤٨) في لجاج مع ابن عباس (ابن عم النبي) حول الأحق بالخلافة، قال عمر بن الخطاب: «إن الناس قد كرهوا أن يجمعوا لكم النبوة والخلافة، وإن قريشاً اختارت لنفسها فأصابت». وهكذا يكفي الهاشميين شرف النبوة الروحي والمعنوي، وأما السلطان السياسي والمادي والذنيوي، فلقد آثرت به قريش من كانوا يتولونه قبل الإسلام. انظر: محمد عمارة: الفكر الاجتماعي لعلي بن أبي طالب، (منشور ضمن كتاب: علي بن أبي طالب، نظرة عصرية جديدة)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠، ط ٣، ص ١٣.

(٤٩) كانت قبيلة قريش تتألف من عشرة بطون (فروع)، يتحدد وضع كل واحد منها في السلم الاجتماعي للقبيلة، حسب الوزن المادي والمالي والقتالي لكل بطن. وبينما كانت بطون (تيم وعدي وأميه) التي انتسب إليها على التوالي كل من (أبي بكر وعمر وعثمان)، تأتي في أعلى درجات السلم الاجتماعي، وذلك بحسب ما يميزون به من وضع مالي ومادي متفوق؛ فإن فرع بني هاشم (آل الرسول) كان يأتي - طبقاً لتواضع نصيبه من الثروة - في أدنى درجات السلم الاجتماعي. انظر: محمد عمارة: الفكر الاجتماعي لعلي بن أبي طالب، سبق ذكره، ص ١٢-٥.

(٥٠) لا تصلح (الصدقة) وحدها أساساً لتفسير هرولة (ابن الخطاب) وسعيه للقاء (أبي بكر) بالذات، حين عرف باجتماع الأنصار لمبايعة أحد شيوخهم خليفة للنبي (ﷺ). فالحق أن شيئاً ما قد جمع بين الشيخين يتجاوز حدود وعيهاما الصريح إلى كوامن الرغبة الدفينة. لهذا لم تجمعهما (الصدقة) بقدر ما جمع بينهما ذلك الشيء الذي يرد إلى حدود عالمهما السابق على الإسلام وانتمايتهما الاجتماعي المتماثل؛ فذلك الشيء الذي تبدي في الإصرار الحاسم - وخاصة من جانب ابن الخطاب - على اقضاء بني هاشم (آل البيت)، وهم فقراء قريش، عن خلافة النبي (ﷺ). وإذا تحقق هذا الاقضاء =

الخلافة دون سائر المسلمين.

فقد قبض النبي (ﷺ) وكان علي بن أبي طالب، عندئذ، هو أبرز وجوه بني هاشم، ويبدو أنه كان واثقاً من خلافته للنبي، إلى حد أنه رأى أن ليس لأحد أن يطلبها غيره^(٥١). فقد كان يرى في نفسه، وهو الرجل الذي خبر سنة الرسول خبرة تامة، وكذلك رأى فيه فقراء الصحابة خاصة^(٥٢) الضمانة الأساسية لاستمرار النهج الاجتماعي الذي ساد شبه الجزيرة على يد النبي، «وأيضاً الضمانات الأساسية كي لا يعود ملأ قريش وأغنياءها - الذين التحقوا بالاسلام عندما لم يجدوا طريقاً لمقاومته - للإمساك بالسلطة والسلطان تحت رايات الدين الجديد»^(٥٣). وهكذا فإنه حتى عمر - الذي هم باحراق ابن أبي طالب^(٥٤) إبان تنازعهما على البيعة لأبي بكر - قد أدرك أخيراً أنه «لوليها الأجلح (علي بن أبي طالب) لحمل الناس على الجادة»^(٥٥).

= فعلاً، ولكن بخشونة جعلت فاطمة تستصرخ أباهما الذي لم يجف الثرى حول قبره، باكياً: «يا أبت يا رسول الله، ماذا لقينا بعدك من ابن الخطاب وابن أبي قحافة». انظر: ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٢٠، فإن علي ابن أبي طالب قد اضطر، لذلك، إلى اتهام الشيخين صراحة بالتواطؤ على الاستبداد بالخلافة، حيث اتجه بخطابه إلى عمر - حين حاول هذا الأخير أن ينصبه على مبايعة أبي بكر - قائلاً: «إحلب حلباً لك شطره، واشدد له اليوم أمره يردده عليك غداً». انظر: المصدر السابق. ومن هذه الخشونة التي أظهرتها، عبارة فاطمة الأنفة: «ومن التواطؤ الذي فضحه ابن أبي طالب، انبثق تيار من التعاطف المتنامي مع آل البيت، تزايد وزنه بتزايد المظالم. ويبدو أنه قد قُبر لهذا التيار ذاته أن يتحول بالإمامة من مسألة سياسية إلى كونها أحد أهم أصول الإيمان، وكان ذلك جزءاً من حربيهم مع سلطة جائرة».

(٥١) لما قبض رسول الله (ﷺ) قال العباس لعلي بن أبي طالب: أبسط يدك أبابك، فيقال: عم رسول الله بايع ابن عم رسول الله (ﷺ)، ويبايعك أهل بيتك، فإن هذا الأمر إذا كان لم يُقبل (من الاتقالة) فقال له علي (بحق): ومن يطلب هذا الأمر غيرناه. انظر: ابن قتيبة: الإمامة والسياسة. ج ١، ص ١٢.

(٥٢) لعل من أهم الصحابة الذين تخلقوا عن بيعة أبي بكر ومالوا مع علي بن أبي طالب، سلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، وعمار بن ياسر، والمقداد بن الأسود، وحذيفة بن اليمان، وهم جميعاً من المستضعفين والعبيد والغرياء الذين يوحى موقفهم بأن فقراء المسلمين هم الذين والوا علياً، وذلك حرصاً منهم على (المدالة)، لا ضرورات (القراءة).

(٥٣) محمد حمادة: الفكر الاجتماعي لعلي بن أبي طالب، (سبق ذكره)، ص ١٢.

(٥٤) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج ١، (سبق ذكره)، ص ١٩.

(٥٥) محمود اسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الاسلامي، ج ١. (سبق ذكره)، ص ٧١.

وبرغم ذلك كله، وبالرغم من أن قريشاً قد احتجت على أحقيتها بالخلافة في مواجهة الأنصار بحجة تذهب بالخلافة إلى علي بن أبي طالب مباشرة^(٥٦)، وذلك في حال كون (الحجة) لا (القوة) هي سبيل السلطان، فإن قريشاً وقد اجتمع رؤسها واختاروا أبا بكر الصديق، رضي الله عنه - وكان قبل الاسلام وزيراً في حكومتها، يتولى فيها منصباً هاماً - ومن بعده كان العهد الى عمر بن الخطاب - وكان هو الآخر وزيراً في حكومة قبل الاسلام، يتولى سفاراتها الخارجية^(٥٧). وبالرغم من أنه كان أجدر بعمر - الذي أدرك أخيراً أن علياً لو ولي الخلافة لحمل الناس على الجادة - «أن يعهد بالخلافة لعلي كما فعل أبو بكر بالنسبة له، لكنه أوصى بعقد مجلس من كبار الصحابة وأناطه مهمة اختيار الخليفة من بعده، ومعلوم أن غالبية أعضائه كانوا من زعماء الطبقة الارستقراطية الثيوقراطية، ويحكم مصالحهم الاقتصادية ووضعتهم الاجتماعية ناوروا للحيلولة دون اختيار علي. وبايعوا عثمان بن عفان بالخلافة»^(٥٨)، وهو من يعلن أمية ذي السلطان العالي في حكومة قريش الجاهلية. وهكذا تواطأت (الارستقراطية القرشية) على اقصاص ابن أبي طالب عن مقام الخلافة^(٥٩). وإذ تحقق هذا الاقصاء بالتركيز على تميز المكانة

(٥٦) احتجت قريش على الأنصار بالقرابة من النبي (ﷺ). ولا شك أن ابن أبي طالب هو الأقرب إلى النبي، على أي معنى نفهم هذه القرابة (قرابة دينية أو قرابة دم). ولهذا احتج ابن أبي طالب على قريش بنفس ما احتجت به على الأنصار، قائلاً: «أنا أحق بهذا الأمر منكم وأنتم أولى بالبيعة لي، أخذتم هذا الأمر من الأنصار واحتجتم عليهم بالقرابة من النبي (ﷺ). وتأخذونه منا أهل البيت غصباً، ألستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر لما كان محمد منكم، فأعطوكم المقادة، وسلموا إليكم الامارة، وأنا احتج عليكم بمثل ما احتجتم به على الأنصار. نحن أولى برسول الله حياً وميتاً، فأنصفونا إن كنتم تؤمنون، وإلا فيؤموا بالظلم وأنتم تعلمون». انظر: ابن تقيّة: الامامة والسياسة، جـ ١، ص ١٨.

- (٥٧) محمد عمارة: الفكر الاجتماعي لعلي بن أبي طالب، (سبق ذكره)، ص ١٢.
 (٥٨) محمود اسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الاسلامي، جـ ١، (سبق ذكره)، ص ٧١.
 (٥٩) يكاد ابن أبي طالب أن يكون الخليفة الوحيد الذي اختاره العلة والدهم من الناس دون وصاية. فقد بوبع علياً خليفة، لا بوصاية مباشرة من خليفة، كما أوصى أبو بكر بعمر، ولا بمجلس ينمذ لإختيار الخليفة كما حدث لعثمان. واختاره أولئك الذين اسماهم معاوية وأويش أهل العراق وحمقى الفسطاط (مصر) وغوغاه السواد، وليس أشراف القوم وسادتهم. وهكذا، لأول مرة، يختار المستضعفون من العامة والدهماء وليس الأشراف والرؤساء. والحق أن علياً نفسه لم يستوعب، لأول وهلة، ما ترتب على قتل عثمان من تغير جوهرى - كان مؤقتاً للأسف - في بنية النظام السياسي. فإنه عندما «أتى الناس [يتحدث النص عن] (الناس) لا (السادة)» علياً في داره، فقالوا: «=

الاجتماعية - التي يحددها الوضع المالي والمادي عامة - للقوى المهيمنة - ولعل ذلك ما عناه أبو عبيدة حين قال لابن أبي طالب: «يا بن عم، هؤلاء (يعني أبا بكر وعم)» مشيخة قومك» - فإن علي قد وجد نفسه بإزاء ضرب من ضروب «العصية الاجتماعية» كشف عنها قوله يخاطب عالماً جاء الاسلام ليقهره: «ألا إن بليتكم قد عادت كهيتها يوم بعث الله نبيكم»^(٦١). وهكذا يبدو أن ما ترتب على اجتماع السقيفة^(٦٢) من استبداد (الأرستقراطية القرشية) - ذات المجد التليد - بأمر الخلافة، وغل يد الفقراء والمستضعفين عنها، يعد تحولاً بالاسلام عن قصده^(٦٣)، بل لعله يعني - كما قصد ابن أبي طالب - أن العرب قد انتهوا إلى وضع لا يختلف عن ذلك الذي كانوا عليه يوم بعث الله النبي، أي

= نبيك، فمد يدك، لا بد من أمير، فانت احق بها، فإنه قد قال: ليس ذلك اليكم، إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر، فمن رضي به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة». ولولا أن الناس قد خوّفوه وثأروا عليه، لكان قد عصر عينيه عليها ثلاثة، كما خوّفه الأشر النخعي. انظر: ابن قتيبة: الامامة والسياسة، ج ١، ص ٤٧، ٧٤.

(٦٠) لا يحتمل المقام أدنى شك في السيرة الحسنة للشيخين وخلافتهما، فالحق أن عدالة الشيخين وإدارتهما الصارمة لشؤون المسلمين، قد حالت دون حدوث استقطابات اجتماعية حادة كتلك التي شهدتها عصر عثمان. جل ما في الأمر أن الشيخين كانا - بالفعل - من الجناح المتميز (اجتماعياً واقتصادياً) في قريش قبل الاسلام، وأن هذا الجناح قد صارع بلا هوادة من أجل الاستبداد بسلطة الخلافة بعد وفاة النبي (ﷺ). وبالرغم من ثورة العامة والدهماء على هذا الاستبداد التي انتهت بمقتل عثمان، فما لبث هذا الجناح أن استرد قوته مطيحاً بابن أبي طالب - رمز العدالة وإمام المستضعفين - ومؤكداً أن تاريخ الاسلام قد صنعته (القوى المتميزة اجتماعياً وقبلياً)، بأكبر مما صنعه (المستضعفون في الأرض)، الذين ودّ الاسلام لو كانوا (الأئمة والوارثين)، لا بد، إذن، من التمييز بين شخص الشيخين وسيرتهما - وهي حسنة في جوهرها - وبين دلالة توليها (بالذات) الخلافة، هذه الدلالة التي تعبر عن قصد تاريخي عام يتجاوز الشيخين وينطوي على خلافتهما بوصفهما مجرد لحظتين في حركة تاريخية يمثل اكتمالها ضرباً من الانحراف عن قصد الاسلام النهائي.

(٦١) نقلًا عن أدونيس: الثابت والمتحول، ج ١، (سبق ذكره)، ص ١٢٧.

(٦٢) وإن فكرة الدولة، كما تأسست في اجتماع السقيفة لا تستمد قوتها من إرادة الناس العامة الحرة، بقدر ما تستمدّها من إرادة بشر معينين خاصين [أرستقراطية قريش مثلاً] ومن الخليفة... وهذا يعني أن القضايا الكبرى، السياسية والاجتماعية، لا تقررّها إرادة عامة، وهي إرادة الأفراد الأحرار المتساوين، وإنما يقرّها الخليفة». المصدر السابق، ص ١٢٤ - ١٢٥.

(٦٣) «ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين» القصص: •

أنهم بتعبير صريح - «قد عادوا إلى الجاهلية»^(٦٤).

ولعل أهم ما ترتب على اكتشاف هذه (الجاهلية) - التي انتهى إليها تحليل ابن أبي طالب للصراع حول الخلافة - هو ذلك الانقلاب الهائل في النظر إلى الإمامة ذاتها. فإنه إذا كان النظر لمسألة الإمامة أو الخلافة في إطار سياسي خالص قد انتهى بالعرب إلى ذلك التنازع الذي أودى بهم إلى هذه الجاهلية الأولى، فإن تجاوز هذا الوضع لم يكن ممكناً أبداً، إلا بالنظر إلى الإمامة في إطار ديني خالص، ليتسنى القضاء على أي تنازع تنشأ عنه (الجاهلية). فإن الإمامة والحال كذلك، تغدو أحد أصول الإيمان التي لا يجري عليها خلاف. والحق أن شيئاً لم يكن يؤكد هذه الجاهلية - التي تحدث عنها ابن أبي طالب - أبلغ من موته الدامي، الذي تبدى عن إصرار، لا هواة فيه، على استبداد وجوه قريش وسادتها بالخلافة دونه؛ وهو أمل المستضعفين في خلاص لن يتحقق إلا عبر استمرارية نهج الرسول الذي وعد به ابن أبي طالب. ولقد أظهر هذا الإصرار - الذي بدا غريباً^(٦٥) - وكان خلافة ابن أبي طالب غير مرغوبة أو مستحبة من البشر، فأنتهى أنصار الرجل ومشايعوه إلى أن (إرادة الأرض) تعارض خلافة، لم يشكوا لحظة في أنها وحدها الجديرة بتحقيق (مقاصد السماء). ولهذا انشغلوا بالبحث عن إرادة أعلى من إرادة البشر تستند إليها الإمامة مطلقاً، «فجعلوا السلطة والإمامة شأناً من شؤون السماء التي لا دخل للبشر فيها»^(٦٦). وكان ذلك مبتدأ التمالي بالإمامة من كونها إحدى (مسائل السياسة) التي كونها أحد (أصول الإيمان)^(٦٧)، وهو ما غدا أهم سمة للفكر الشيعي إطلاقاً.

(٦٤) المصدر السابق، ص ١٧٧.

(٦٥) لعل ابن أبي طالب قد مات بخنجر ابن ملجم، غير آسف على شيء قدر الأسف على إخفاقه المرير في تنفيذ خطته الطموحة نحو إعادة الحياة بما يحقق مقاصد الاسلام. فإن والمشكلات الكبرى التي واجهته استنزفت جهوده، فالارستقراطية القرشية ثارت عليه ولم ترتدع إلا بعد معركة الجمل المشهورة، وكان عليه بعد ذلك أن يواجه ارستقراطية بني سفيان، ولم يكن ثمة بد من معركة أخرى، وفي صفين تم اللقاء. انظر: محمود اسماعيل: قضايا في التاريخ الاسلامي، دار العودة، بيروت، ١٩٧٤، ص ٦٩، وأخيراً كانت حرب الخوارج التي لم يوقفها سوى موته الحزين على يد أحد رجالهم. وهكذا حروب كبرى ثلاثة، لوحظ أنها جرت، جميعاً، على جبهة الاسلام الداخلية، التي بدا وكأنها لا تحتمل الرجل أبداً.

(٦٦) محمد عازمة: المعتزلة وأصول الحكم، دار الهلال، القاهرة. ١٩٨٤، ص ٤١.

(٦٧) هكذا تراءى الحل امام شيعة ابن أبي طالب، ولو أن (الطرف التاريخي) كان يسمح بأكثر من ذلك، لأدركوا أن ما بلغوه لم يكن حلاً يتجاوز المأزق، بقدر ما كان تحولاً من ارستقراطية ذات مضمون =

ب - الامامة .. قاعدة دينية :

انتهى أنصار الامام المغفور إلى أنه «ليست الامامة قضية مصلحة تناط باختيار العامة ويتنصب الامام بتصبيهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين، لا يجوز للمرسل عليهم السلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله»^(٦٨). وهكذا كان القول (بالنص والوصية) على شخص الامام، هو أخطر ما ترتب على أن الامامة شأن من شؤون السماء، لا اختصاص للبشر فيها. فقد بات السبيل إلى «نصب الامامة» هو «النص والتعيين الذي حدث وتم من الله ورسوله على شخص الامام أو على صفاته، نصاً جلياً أو خفياً - على خلاف بين فرقاء هذا المعسكر - لأن هذا الواجب ليس واجباً على الجماعة المسلمة، وإنما هو واجب على الله. فليس للبشر سبيل واختصاص في هذا المقام»^(٦٩). وهكذا جوبه إقصاء (الفرد) - ابن أبي طالب - عن الامامة، بإقصاء (المجموع) - الأمة بأسرها - عن مسألة الامامة أيضاً^(٧٠). إذ وأن الشيعة القائلين بالنص قد جردوا مجموع الأمة من الثقة التي تؤهلها لحمل أمانة اختيار الامام، فوضعوا هذه الأمانة في الله وعلى الله^(٧١).

= (قبلي) إلى استرقاطية ذات مضمون (ديني) انتصرت في آل البيت خاصة. وهكذا قدموا تجاوزاً مغلوياً، لمازق ما كان ليتنى تجاوزه إلا عبر مزيد من (الأنسنة والتسييس) ذي المضمون (الديمقراطي)، لا (الأرستقراطي). وهكذا كان ما قدموه (تحولاً) لا (تجاوزاً). إذ كان يتحقق التجاوز الحق، لا باستعادة مضمون جديد للشكل ذاته، بل بتفجير النمط السائد، شكلاً ومضموناً، والبحث عن شكل ومضمون جديدين، لعله كان يمكن بلوغهما لو تأمل اللعن المغزى الحق لتولي الخلافة، ابن أبي طالب، الذي تحقق (بإرادة حرة) ذات مضمون اجتماعي لافت، حيث مارسها أولئك الذين أسماهم معاوية (الأوباش والحمقى والغوغاء). وبالرغم من أن هذا التحول، قد أمد النسق الشيعي بقدرة هائلة على الصمود والمقاومة، لأنه استحال بالموت في سبيل الامام إلى استشهاد، فإنه يمثل مازقاً لهذا النسق ذاته. إذ يلحظ المرء - بأسف - تضلُّول الشعور الديمقراطي في الحركة الاسلامية المعاصرة بليزان.

(٦٨) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، (سبق ذكره) ص ١٤٦.

(٦٩) محمد عمار: المعتزلة وأصول الحكم، (دار الهلال)، القاهرة ١٩٨٤، ص ٣٤.

(٧٠) يبدو أن الفكر الشيعي المعاصر قد أدرك قصور هذا التصور، بل وتمثل (الثورة الايرانية) اختياراً نموذجياً لمصاديقه، فقد انجزت التحول من (استبعاد) المجموع إلى (استبقاء) ذلك المجموع الذي واجه، بالصنادر العاري، جيروت (ملك الملوك)، فاكد - ربما لأول مرة - خرافة الزعم بأن (الجيوش) تنوب دائماً عن (الشعوب) في أحداث التغيير في بلاد العالم المتخلف.

(٧١) المصدر السابق، ص ٤٠.

ومن هنا تبدو منطقية القول بأن نظرية (النص والوصية) لم تتبلور - بحيث تغدو أحد أهم ملامح الفكر الشيعي^(٧٢) - إلا بعد مقتل الإمام علي. إذ ولم يكن الشيعة من بداية الأمر يعتبرون مفهوم الإمامة والخلافة أمراً مقدساً لا يتغير، فقد كانوا وحسب يؤيدون حق علي في الخلافة^(٧٣). أي أن وهذا المذهب (مذهب النص والوصية) قد حدث قريباً^(٧٤)، وإنما كان من قبل ذلك يذكر الكلام في التفضيل ومن هو أولى بالإمامة^(٧٥). وهذا يعني أن ثمة تحولاً شيعياً عن مجرد الاعتقاد في (أحقية) ابن أبي طالب للإمامة إلى الاعتقاد في (النص) على إمامته. والحق أن هذا التحول لا يجد تبريره إلا في أن الشيعة بعد أن تكررت ثوراتهم وانتفاضاتهم وتمرداتهم الفاشلة، وجرت عليهم المزيد من الإضطهاد، وعادوا إلى الذات فانتكفأوا عليها، وعاشوا المأساة، وغدا الحزن وحسب آل البيت رباطاً عاطفياً ألف بين قلوبهم، ورس لبنات بنيانهم. ثم تطلّعوا إلى ربهم آمليين مؤملين في الخلاص، فتمنوا وحلموا بسلطة إلهية عادلة تتمثل في إمام معصوم عصمة الأنبياء، عالم علم الأنبياء، منزّه عن نواقص البشر، لم يشترك البشر - العصاة غير المعصومين - في اختياره والبيعة له، وإنما السماء هي التي اختارته وعيّنته، والله سبحانه

(٧٢) هذا ما أدركه القاضي عبد الجبار المعتزلي، الذي نصح، لذلك، مُحاور الشيعة أن «يكلمهم (أولاً) فيما يدعون من النص، فهو الأصل». انظر: القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة ١٩٦٦، ج ١، ص ٢٩٤.

(٧٣) بطروشوفسكي: الإسلام في إيران، ترجمة السباعي محمد السباعي، (دار الثقافة للنشر والتوزيع)، القاهرة ١٩٨٢، ص ١٨٩.

(٧٤) اضطرب الرأي بصدد الفترة التي حدث فيها هذا المذهب بالضبط. فبالرغم من أن ثمة من يرى: «أننا لا نجد في مواطن الجدل من حول الخلافة (الإمامة) - منذ اجتماع السقيفة، حتى عصر هشام بن الحكم ١٩٠ هـ - من احتج (بالنص والوصية) انتصاراً لمليّ بن أبي طالب وتزكية لحقه في الخلافة». انظر: محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، (سبق ذكره) ص ٣٠٨. فإن الشهرستاني يؤكد أن عبد الله بن سبأ - الذي كان معاصراً لمليّ بن أبي طالب - هو أول من أظهر القول بالنص لإمامة علي رضي الله عنه. (ويبدو أنه) إنما أظهر هذه المقالة بعد انتقال علي رضي الله عنه (أي بعد موته)، انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١ (سبق ذكره) ص ١٧٤. وهكذا فإن الأمر الذي يتجاوز الاضطراب هو أن القول بالنص لم يتبلور إلا بعد مقتل علي، إذ ثبت أن أحداً من السلف لم يذكر في الإمامة أنها لا تكون إلا بالنص. انظر: القاضي عبد الجبار: المعنى (في الإمامة) ج ٢٠، ق ١، (سبق ذكره) ص ١٠٢.

(٧٥) القاضي عبد الجبار: المعنى (في الإمامة) ج ٢٠، ق ١، (سبق ذكره) ص ١٢٧.

هو الذي صنعه على عينه كي يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملكت بالجور والفساد»^(٧٦).

لعل اخطر ما ترتب على القول بالنص - من الله - على شخص الامام، أن (الامامة) اتخذت من النسق الشيعي مكانة طالت مقام النبوة، إن لم تجاوزه. فإذا كان وليس للناس أن يتحكموا فيمن يعينه الله هادياً ومرشداً لعامة البشر، كما ليس لهم حق تعيينه أو ترشيحه أو انتخابه، لأن الشخص الذي له من نفسه القدسية استعداداً لتحمل أعباء (الامامة) العامة وهداية البشر قاطبة يجب ألا يُعرف إلا بتعريف الله ولا يُعين إلا بتعيينه»^(٧٧). وهكذا «لا تكون (الامامة) إلا بنص من الله سبحانه وتوقيف»^(٧٨)، فتصبح بذلك - كالنبوة - والتي ترجع (بدورها) إلى قول (نص) الله وتوقيفه»^(٧٩) ولهذا اعتقد الشيعة «أن الامامة كالنبوة لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان رسوله أو لسان الامام المنصوب بالنص على الامام من بعده»^(٨٠)، وحكمها في ذلك حكم النبوة بلا فرق»^(٨١). ولهذا فإذن دفع الامامة كفر، كما

(٧٦) محمد حمادة: تيارات الفكر الاسلامي، (سبق ذكره) ص ٣١٧.

(٧٧) محمد رضا المظفر: عقائد الامامية، بيروت ١٩٧٣، ص ٧٤.

(٧٨) الأشعري: مقالات الاسلاميين، ج ٢ (سبق ذكره) ص ١٣٢.

(٧٩) الجويني: الارشاد، (سبق ذكره) ص ٣٥٥.

(٨٠) ثمة رواية - أوردها المسموعي - تؤكد أن النص من الله على الامام لم يتم - شفاهة - على لسان رسوله أو لسان الامام المنصوب. ذلك أنه ولما قرب أمر الرسول، أنزل الله جل وعلا من السماء (كتاباً) مسجلاً، نزل به جبرائيل مع أمناه الملائكة، فقال جبرائيل: يا رسول الله، مُر من عندك بالخروج من مجلسك، إلا وصيك، ليقض منا كتاب الوصية، ويشهدنا عليه. فأمر رسول الله من كان عنده في البيت بالخروج، ما خلا أمير المؤمنين (عليه) وفاطمة، والحسن والحسين. فقال جبرائيل: يا رسول الله، إن الله يقرئ عليك السلام، ويقول لك: (هذا كتاب بما كنت عهدت وشرطت عليك، وأشهدت عليك ملائكته، وكفى بي شهيداً). فارتفعت مفاصل السيد محمد - (هكذا يقول النص) - فقال: هو السلام، ومنه السلام، وإليه يعود السلام، صدق الله، هات الكتاب، فدفعه إليه، فدفعه من يده إلى علي، وأمره بقراءته، وقال: هذا عهد ربي إليّ وأمانته، وقد بلغت وأدبت. فقال أمير المؤمنين: وأنا أشهد لك، بأبي أنت وأمي، بالتبليغ والنصيحة والصدق على ما قلت، ويشهد لك به سمعي وعصري ولحمي ودمي. فقال له النبي: أخذت وصيتي، وقبلتها مني، وضمنت لله تبارك وتعالى الوفاء بها؟ قال (عليه): نعم، عليّ ضمانها، وعلى الله عز وجل عزمي.. فأشهد رسول الله جبرائيل وميكائيل والملائكة المقربين على أمير المؤمنين عليه السلام. ثم دعا رسول الله فاطمة والحسن والحسين، فأعلمهم الأمر مثل ما أعلمه أمير المؤمنين وشرح لهم ما شرحه له، فقالوا مثل قوله. وضمنت الوصية بخواتم من ذهب لم تصبه النار. ودققت إلى أمير المؤمنين. انظر: المسموعي: أثبات الوصية، طبعة طهران، ١٣١٨ هـ، ص ٩٢-٩٣. واللافت =

أن دفع النبوة كفر، لأن الجهل بهما على حد واحد. . لأن منطلق الامامة هو منطق النبوة، والهدف الذي لأجله وجبت النبوة هو نفس الهدف الذي من أجله تجب الامامة. واللحظة التي انبثقت بها النبوة هي نفسها اللحظة التي انبثقت بها الامامة. . واستمرت الدعوة ذات لسانين: النبوة والامامة، في خط واحد، وامتازت الامامة على النبوة: أنها استمرت بأداء الرسالة بعد انتهاء دور النبوة. إن النبوة لطف خاص، والامامة لطف عام^(٨٢).

ومن أخطر ما ترتب أيضاً على القول (بالنص) - الذي بدا مظهرًا ليأس شيعة شامل من خيارات البشر - أن الامامة لم تعد (منصباً انسانياً دنيوياً)، بل «منصباً إلهياً يختاره الله بسابق علمه بعباده كما يختار النبي»^(٨٣). وقد اقتضى ذلك ضرباً من التطور على مهام الامام، التي اتسعت لتشمل - عند الشيعة - على كل مهام النبي^(٨٤)، فأخرجهم ذلك إلى القول بأن الامامة

= في هذا النص أن الله قد أنزل (كتابه) هذا مع جبرائيل، لا وحده، بل وجمع من أمناه الملائكة، جاءوا يشهدون على تبليغ الوصية لابن أبي طالب - وهو ما لم يحدث مع النبي، نفسه الذي جاءه جبرائيل بالوحي وحيداً، ليس معه أحد من الملائكة. فأصبح للضمير الشيعي أن يتق، هذه المرة، من حسن تبليغ جبرائيل، الذي لم يغفر له الشيعة أبداً سهوه الذي تمخض عن ذهابه بالوحي إلى (محمد)، في حين كان القصد (علي). فقد حدث السهو، لأن جبرائيل كان وحيداً حال نزوله (بالنبوة). ويبدو أن (الله) قد أدرك ذلك، فأرسله مع جمع من (أمناه الملائكة) حال نزوله بالنص على (الامامة). وبذلك تنسد أي ثغرة يأتي منها السهو أو الخطأ فلا يواجه الشيعة مدع بقول - على طريقتهم - أن جبرائيل قد جاء بالنص على امامة (فلان)، ولكنه أخطأ فمضى بالنص إلى (علي)، فهناك الملائكة الأمناه هذه المرة.

(٨١) محمد رضا المظفر: عقائد الامامة، (سبق ذكره)، ص ٧٤.

(٨٢) الطوسي: تلخيص الشافي، تحقيق حسين صالح بحر العلوم، النجف ١٣٨٤ هـ، ج ٤، ص ١٣١-١٣٢.

(٨٣) محمد الحسين آل كاشف الغطاء: أصل للشيعة وأصولها، ط ٩، بيروت (بدون تاريخ)، ص ١٠٧. (٨٤) والحق أن الأمر لم يقف عند هذا الحد، فقد تضخمت مهام الإمام - في النسق الشيعي - إلى حد الاستبداد بمهام (الامة) أيضاً. إذ استبدل الشيعة عقل الإمام المعصوم، بعقل الامة ووعياها التاريخي المتنبئ في بعض من الدروب المؤدية إلى ضرب من المعرفة الموثوقة، كالتواتر والإجماع. فجردوا، بذلك، مجموع الامة من الثقة التي تؤهلها لحمل أمانة حفظ الدين ورواية الشريعة. فدون شريعة نبينا. . لا بد لها من حافظ، ولا يخلو الحافظ من أن يكون: جميع الامة، أو بعضها. وليس يجوز أن يكون الحافظ لها الامة، لأن الامة يجوز عليها السهو والنسيان، وإرتكاب الفساد، والعدول عما علمته. . وإن ما جاز على آحادها جائز على جميعها، من حيث لم يكن إجماعها أكثر من انضمام آحادها بعضها على بعض. . وإذا =

قرين النبوة^(٨٥). والحق أن ثمة ضرب من التماثل اللافت بين دور الامام في النسق الشيعي وبين دور النبي في النسقين الأشعري والاعتزالي. فالامام - حسب الشيعة - ويكون في كل حال بمنزلة الرسول في أنه يبلغ ويعلم ويُرجع إليه في المشكل، ويؤخذ عنه الدين، وكما لا يجوز أن لا يكون الرسول مع الحاجة إلى معرفة الشريعة، فكل ذلك لا يجوز أن لا يكون الامام في كل حال مع الحاجة إلى ذلك^(٨٦). وهكذا فكما وأن الرسول إذا انبعث كان إنبائه لطفاً في الأحكام العقلية، (بحيث) يتتدب العقلاء لها عند ارسال الرسول^(٨٧)، فإن الامام - طبقاً للشيعة الاثني عشرية - يكون - بدوره - لطفاً في الزجر عن المقيحات العقلية^(٨٨). إذ وأن الأحكام الشرعية الإلهية لا تستقى إلا من مائهم (يعني الأئمة)، ولا يصح أخذها إلا منهم، ولا تفرغ ذمة المكلف بالرجوع إلى غيرهم، ولا يطمئن بينه وبين الله إلى أنه قد أدى ما عليه من

= كانت العصمة مرتفعة من كل واحد على انفراد، فيجب أن تكون مرتفعة عن الكل . . فإذن: لا بد للشيعة من حافظ معصوم، يؤمن من جهة التغيير والتبديل والسهو، ليتمكن المكلفون من المصير إلى قوله. وهذا هو الإمام الذي نلعب إليه.

انظر: الطوسي: تلخيص الشافعي، (سبق ذكره)، ج ١، ص ١٣٣ - ١٣٤. وانظر كذلك: القاضي عبد الجبار: المغني، ج ٢٠ (سبق ذكره)، ص ٦٩، ٧٨. وقد دافع الأشاعرة والمعتزلة بلا هوادة، عن عصمة الأمة في حفظ الدين ورواية الشريعة. فالأمة (حقيقة كلية فريدة) تجاوز مجرد كونها (حاصل جمع أفراد)، بحيث نجد أن ما كان يجوز على الفرد الواحد من أفرادها لا يجوز على الأمة في كليتها وشمولها. فإذا كان ولا يمتنع أن يكون المعلوم من حال عشرة بأعيانهم أن كل واحد منهم لا يختار مع صاحبه إلا الصواب، وإن كان قد يختار الخطأ إذا انفرد. كما لا يمتنع فيهم أن يصيبوا في الرأي إذا اشتتركوا فيه، وإن جاز أن يخطئ كل واحد منهم فيما يستبد به. وإذا جاز ذلك لم يمتنع بأن يرد النص بأن أجمعهم حق، ويكون أجمعهم مخالفاً لقول كل واحد منهم. انظر: القاضي عبد الجبار: المغني، ج ١٧ (سبق ذكره) ص ١٥٧. ولهذا فإن الإجماع (من الأمة) إنما كان حجة لأن المجعدين لمجموعهم معصومون عن الخطأ والكفر والضلالة، وإن كان ذلك جائزاً في آحادهم. انظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق الفرد جريم (يدون تاريخ ومكان الطبع)، ص ٤٩٢، وعلى هذا فإن الأمة هي والحجة (في حفظ الدين ورواية الشريعة)، وإن لم تظهر عليها المعجزات، ولا بانت بعلم يوجب ذلك فيها. انظر: القاضي عبد الجبار: المغني، ج ١٥ (سبق ذكره) ص ٥٨.

(٨٥) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ٢٠ (سبق ذكره)، ص ٣٦.

(٨٦) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ٢٠ (سبق ذكره) ص ٨٢.

(٨٧) الجويني: الإرشاد، (سبق ذكره)، ص ٣٠٣.

(٨٨) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، (مكتبة الكليات الأزهرية) القاهرة (بلا تاريخ)، ص ٢٤٠.

التكاليف المفروضة إلا من طريقهم»^(٨٩). ومن ناحية أخرى، فإنه إذا كان من بين مهام (الشي) عند الأشاعرة أن «يبين الأغذية والأدوية وتمييزها عن السموم المؤذية والمضرة، (حيث أن) شيء من ذلك لا يستدرك عقلاً»^(٩٠)، فإن بعض غلاة الشيعة يرون من مهام (الإمام) أن «يُعلمنا اللغات وأن يرشدنا إلى الأغذية ويميزها عن السموم»^(٩١) وذلك «لأن التكليف لا يتم إلا بسلامة البدن، فما لا تتم السلامة إلا به صار كأنه من باب الدين»^(٩٢). وإذا كان المعتزلة قد احتجوا على جواز بعثة الرسل بأن «العقل يدل على الشكر والعبادة لله تعالى . . . ولكنه لا يدل على أعيان الأفعال التي بها يُعبد، وعلى شروطها، وأوقاتها وأماكنها؛ لأنها لودلت على ذلك، فكان ذلك كدلائنها على سائر الواجبات العقلية، التي عند وجود سببها لا تختلف أحوال المكلفين فيه. فكان يجب أن تكون هذه أحوال هذه الأفعال. وكيف يدل العقل على أن الصلاة بلا طهارة لا تكون عبادة، ومع الطهارة تكون عبادة، وحال الخضوع فيها وبها لا يتغير. . . وذلك يبين أنه لا مجال للعقليات (في الوقوف على أعيان الأفعال التي بها يُعبد الله ويشكر)»^(٩٣)، ومن هنا تجب بعثة الرسل لتبيينها، فقد رأى الشيعة أن هذه الواجبات، وإن كانت تُعلم صفاتها وشروطها من قِبَل الرسول، فإنها تُعلم كذلك من قِبَل الإمام، فإن «نعمة الله هي الأصل، فلا بد من وجوب شكره عليها، فإذا لم يُعلم كيف يشكره، فلا بد من مبين لذلك (هو الإمام)»^(٩٤). فالإمام، عند الشيعة، هو «بيان، لأنه حجة لله تعالى على خلقه، و (لذا) لا يخلو الزمان من حجة هونبي أو امام، فإذا لم يجز خلو المكلفين من الأنبياء لكونهم حجة، فكذلك الأئمة»^(٩٥). وعلى هذا، فإن مهام الإمام الشيعي لم تعد «من مصالح الدنيا» (التي ليس فيها إلا اجتلاب نفع عاجل، أو دفع ضرر عاجل، دون الثواب والعقاب»^(٩٦). فقد أصبحت كبرى مهامه «أن تُعلم من قِبَله الأمور كما تعلم من قِبَل الرسول»^(٩٧).

(٨٩) محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، (سبق ذكره) ص ٧٠.

(٩٠) الجويني: الإرشاد، ص ٣٠٤، وانظر أيضاً: الباقلائي: التمهيد، تحقيق يوسف مكارثي، بيروت

١٩٥٧، ص ١٢٦ - ١٢٩، وكذلك: الإيجي: المواقف (شرح السيد السند)، (سبق ذكره) ص ٥٥٣.

(٩١) الرازي: المحصل، (سبق ذكره)، ص ٢٤٠.

(٩٢) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ٢٠، ص ٣٥.

(٩٣) المصدر السابق، ج ١٥، ص ٢٧ - ٢٨.

(٩٤) المصدر السابق، ج ٢٠، ص ٣٤.

(٩٥) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ٢٠، ص ١٩.

(٩٦) المصدر السابق، ص ٧٧.

(٩٧) المصدر السابق، ص ٣٦.

وقد اقتضى استبعاد (الإمام) بمهام (النبي)؛ القول بدوام النبوة ذاتها في الأئمة، أو بعبارة أوضح القول بأن «الأئمة أنبياء»^(٩٨). فإنه إذا كان «كل الناس في الإسلام ينادون بأن دورة النبوة قد خُتِمت مع خاتم النبيين، فإن ما قد خُتِم فعلاً - حسب الشيعة - ليس سوى النبوة التشريعية»^(٩٩). أما النبوة، بحصر المعنى «فهي علم أبدي يشع نوره باستمرار على الأرض، سواء ظهرت في شخص معين أو ظلت كامنة عند الله، فالنبوة لا نهائية، أي لا خاتمة لها»^(١٠٠). وهكذا اندفع الغلاة في الزعم بنبوة أئمتهم^(١٠١)، اللذين «هم مبلغو العلم الذي هو إرث نبوي، وبهذا التبليغ تستمر هذه النبوة الباطنية التي هي الولاية (الإمامية) إلى يوم الحشر»^(١٠٢). «ومن هنا نشأت مع فكرة الإمامة المستمرة، فكرة النبوة المستمرة»^(١٠٣).

وقد انبثقت فكرة الإمامة المستمرة - التي تفرع عنها القول بالنبوة المستمرة - من ضرورة

(٩٨) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ١٨٠.

(٩٩) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية (سبق ذكره)، ص ٩١-٩٢. ولكن يبدو أن الغلاة قد جعلوا فعالية الأئمة تطال أيضاً هذه (النبوة التشريعية)، إن لم تجاوزها. فهم لم يتحلوا لأئمتهم النبوة فقط، بل «انتحلوا النبوة والرسالة معاً». انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٧٨، وهكذا فإن «الرسول - اللذين عُطِرَ فيهم كتاب من السماء - لا تنقطع أبدًا». انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ١٧٩. وعلى هذا فإن من الأئمة من زعم «أنه عُيِّنَ به إلى السماء، ورأى محبوبه، فمسح بيده رأسه، وقال له: يا بني، انزل فبَلِّغ عني، ثم اعطه إلى الأرض». انظر: المصدر السابق، ص ١٧٩. ولم يكن من هذا المبلغ عن الله - حين هبط الأرض - إلا أن «استحل النساء والمحارم، وأحل ذلك لأصحابه، وزعم أن الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر والميسر وغير ذلك من المحارم، حلال». انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٧٤-٧٥. ومن هنا حُقِّقَ لبعض الغلاة أن يقولوا عن أحد أئمتهم «أنه نسخ بعض شريعة محمد». انظر: الأسفرائيني: التبيير في الدين، (سبق ذكره) ص ٧٢. وهكذا باتت «الأئمة ينسخون الشرائع ويهبط عليهم الملائكة، وتظهر عليهم الأعلام والمجيزات» (بل) ويوحى إليهم». انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٨٦.

(١٠٠) أدونيس: الثابت والمتحول، ج ١ (سبق ذكره)، ص ٢٧٤.

(١٠١) تزخر كتب الفرق بالعديد من مزاعم الغلاة عن نبوة أئمتهم. انظر مثلاً: لا حصرًا، الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ١ ص ٦٧-٨٦، الأسفرائيني: التبيير في الدين، ص ٧٢-٧٦، والشهرستاني: الملل والنحل، ج ١ ص ١٧٤-١٨٩، البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٢٢٧-٢٤٠، الملطي: التبيين والرد، ص ٢٠-٢٣، النويني: فرق الشيعة.

(١٠٢) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، (سبق ذكره)، ص ١١٤.

(١٠٣) أدونيس: الثابت والمتحول، ج ١، ص ٢٧٥.

«إثبات حجة قاطعة (للمخلاف) في الكتاب والسنة»^(١٠٤)، أو «قيّم على الكتاب (القرآن) يخلف النبي الناطق»^(١٠٥). إذ «أن نص القرآن وحده لا يكفي، لأن له معنى مستوراً وأعماقاً باطنة وتناقضات واضحة. فهو ليس كتاباً يمكن استخراج علمه بالفلسفة المشتركة، بل لا بد من أن نؤوّل النص وأن نعود به إلى مستوى يكون فيه معناه حقيقياً. وتلك ليست مهمة الجدل الكلامي لأننا لا ننشئ هذا المعنى بالقياس»^(١٠٦)؛ وإنما نحتاج في ذلك إلى رجل ملهم ذي إرث روحي، يمسك بالظاهر وبالباطن معاً. وهذا هو حجة الله وقيّم الكتاب والإمام»^(١٠٧). وقد برهن على هذا المعنى، جعفر الصادق، حين «نظر في القرآن، فإذا هو يخاصم به المرجيء والقدرى والزنديق الذي لا يؤمن به، حتى يغلب الرجال بخصومته (فعرّف) أن القرآن لا يكون حجة إلا بقرّين، فما قال فيه من شيء كان حقاً... (ومن هنا) فإن علياً كان قيّم القرآن، وكانت طاعته مفترضة، وكان الحجة على الناس بعد رسول الله»^(١٠٨).

والحق أن الشيعة قد أدركوا - حتى قبل رؤية المرجئة والقدرية والزنادقة يخاصمون بالقرآن، فيغلبون الرجال بخصومته - أن «القرآن، إنما هو خط بين الدفتين، لا ينطق بلسان ولا بد له من ترجمان، وإنما ينطق عنه الرجال»^(١٠٩). . . ولكن بماذا ينطق الرجال عن

(١٠٤) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ٢٠، ص ٦٧.

(١٠٥) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٩٤.

(١٠٦) تبلغ مركزية الإمام في النسق الشيعي، حدّاً يلغي امكانية أي اجتهاد أو قياس، فقد بدا أنه ليست بأحد حاجة لقياس أو نظر، ما دام يوجد بين الناس إمام يتلقى العلم - حتى بما يستجد من وقائع - من لدن الله مباشرة، «للهاماً وتحديتاً أو تكتاً في القلب». إن الإمام وحده، إذن، هو مصدر العلم الشامل، ولهذا فإن من يطلب علماً بشيء، اجتهداً برأي أو قياساً يعقل - من غير إمام - ليس أحقاً فقط، بل كافر لا محالة. أكد ذلك جعفر الصادق، حين نسب إلى النبي حديثاً يقول: «أول من قاس أمر الدين برأيه إيليس». قال الله له ﴿اسجد لآدم﴾ فقال أنا خير منه، خلقتني من نار وخلقته من طين، فمن قاس برأيه قرنه الله تعالى يوم القيامة بإيليس، لأنه تبعه بالقياس». أنظر: محمد حسن الأعظمي: المحقائق التفتية عن الشيعة الفاطمية والإثني عشرية، (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر)، القاهرة ١٩٧٠، ص ٢٧. وبالرغم من أن هذا التصور يعكس - كما سبق أن ألمحنا - يأساً شيعياً هائلاً من (المجموع الخامل) تقابله ثقة لا محدودة في (الفرد الصغور)، يبقى الأمل في تجاوز النسق الشيعي لياسه من (مجموع) أكنت (الثورة الإيرانية) أنه ليس خاملاً على الدوام.

(١٠٧) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٩٤.

(١٠٨) محمد عمارة: المعتزلة وأصول الحكم، ص ٣٠٢.

(١٠٩) الإمام علي: نهج البلاغة، يشرح الشيخ محمد عبده، تحقيق عبي الدين عبد الحميد، بدون تاريخ، ج ٢، ص ٧.

القرآن؟... أبعلم مكتون في الصدور اكتسبته (الصفوة) - وهم الأئمة بالطبع - إرثاً عن الأنبياء أو إلهاماً من الرب؟ أم بوعي متفتح على العالم يحاول تأسيس أيديولوجيا، تنكس على نص ديني يراه محايداً وحماًل أوجه، وذلك في معارضة أيديولوجيا مسيطرة؟... هنا، أيضاً، يلحظ المرء ذلك الضرب من التحول الشيعي الأثير من (ما هو سياسي) إلى (ما هو ديني). فالحق «أن التأويل (أو النطق عن القرآن) الشيعي لم يظهر إلا معارضة لتأويل خاص يخدم مصلحة سياسية»^(١١٠). فقد جاء التأويل الشيعي معارضاً للتأويل الأموي^(١١١) الذي بدأه معاوية في جداله لأبي ذر في تفسير آية كنز الذهب^(١١٢). فبينما يرى معاوية أن الآية: «والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم»^(١١٣). «قد نزلت في أهل الكتاب فقط وأنه لا ضير على المسلم من أن يكتز الذهب والفضة، فإن أبا ذر يقول «بل نزلت فينا وفيهم»^(١١٤)، وإذا كان معاوية من ناحية أخرى، «يستأجر المؤولين ليستغل القرآن في تثبيت أمره ومقاومة عليّ ودعوته، فقد كان من الطبيعي أن يرد الشيعة على هذا (التأويل السياسي) بالمثل»^(١١٥). وهكذا انبثق التأويل (أو النطق عن القرآن) الشيعي، ذو طبيعة سياسية واجتماعية خالصة^(١١٦). ولكن سرعان ما لحقه التحول الأثير من ما هو (سياسي) إلى ما هو

(١١٠) كامل مصطفى الشيعي: الصلة بين التصوف والتشيع، ط ٢، (دار المعارف بمصر)، القاهرة ١٩٦٩، ص ٢٠.

(١١١) ويبدون الأمر لم ينف عند حد المعارضة النظرية، وإلا ما كان عمار بن ياسر - الصحابي المشهور وأحد كبار مشايخي علي - قد وصف حرب صفين مع معاوية، بأنها حرب على (التأويل)، وذلك في قوله: «نحن ضربناكم على تنزيله. واليوم نضربكم على تأويله»، عن الشيعي: الصلة، (سبق ذكره) ص ٤١٢، وينطوي البيت على حقيقتين هامتين، أولاًهما، أن التأويل يعد امتداداً للتزويل، ومن هنا يتطور الفهم الشيعي (اللاحق) للتأويل بوصفه ورائة للنبوة اختص بها الأئمة، والثانية أن مقصد التأويل هو (العالم) بقدر ما هو (النص) أيضاً.

(١١٢) كامل مصطفى الشيعي: الصلة بين التصوف والتشيع، ص ٤١٣.

(١١٣) التوبة، ٣٤.

(١١٤) المصدر السابق، ص ٢٠.

(١١٥) المصدر السابق، ص ٤١٣.

(١١٦) يرتبط النص (أي نص) ارتباطاً صميمياً (بعالم) خارجه. ولذا يتسم تأويل أي نص أو تفسيره من داخله بضرب من القصور الناتج عن تجسيد التوتر أو الجدل الخلاق بين ثنائية (النص/العالم) بعد غياب أحد أطرافها. ولذا فإن (التفسير (التأويل) لا يمكن أن يتحقق إلا من زاوية خارج النص. إذ أن أي تفسير يتطلب إطاراً مرجعياً (A frame of reference) يمكن ربط النص المراد تفسيره به. إن مثل هذا الإطار يكون بمثابة أفق واسع للتفسير، يقدم الأسئلة التي تستدعي إجاباتها من النص. وهكذا يصبح التفسير =

(ديني)، أو من (الأيدولوجيا) إلى (علم الباطن).

وقد ارتبط التحول في هذا الميدان، كغيره، من مستوى (الأيدولوجيا) إلى مستوى (العلم الباطن) بتراجع الشيعة على الصعيد السياسي^(١١٧). فإذا «انسحب الأئمة من ميدان السياسة والكفاح وإنزروا في بيوتهم في المدينة، اهتبل الغلاة هذه الفرصة في الكوفة، وتمسكوا بالتأويل وأسغوا القدسية والإلهية على الأئمة»^(١١٨). وهكذا استحال الإمام من (منظر سياسي) إلى (إنسان مؤله) «ذي إرث روحي، يمسك بالباطن وبالظاهر معاً». واستحال التأويل (أو النطق عن القرآن) بدوره، من (صياغة واعية لأيدولوجيا سياسية معارضة) إلى «حديث صعب مستصعب، لا يحتمله ملك مقرب ولا نبي مرسل، ولا مؤمن متمحن»^(١١٩) وهو حديث «مخصوص، لا يصلح إلا للمخصوص، والمخصوص قليل»^(١٢٠)، وهؤلاء المخصوص هم الأئمة «الذين ليس لغيرهم من الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين فيه حظ ولا نصيب»^(١٢١).

بهذا العلم الباطني المستور، «اختص الأئمة بتأويل القرآن دون غيرهم من البشر»^(١٢٢)،

= مستحيلاً بدون إطار مرجعي خارج نطاق النص، ومن هنا ندرك مجدداً لماذا لم يكتمل تفسيري نص. إن الأطر المرجعية في تغير، يُستبدل بعضها بالبعث الآخر، وتبعاً لذلك تتغير التفسيرات ويحل بعضها محل بعض. انظر: هورست شتاينمتر: حول إهمال الوظيفة الاجتماعية للتفسير، ترجمة: مصطفى رياض. (مجلة فصول، المجلد الخامس، العدد الثالث)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥، ص ٦٨.

(١١٧) بدا ذلك لأحد الباحثين ومن المفارقات التي تلفت النظر في تاريخ الحركة الإسماعيلية (أحد أهم الجماعات الشيعية)، وقد وجد لمفارقاته تفسيراً في أنه «كما أن متطلبات الحفاظ على السيطرة السياسية، (في مصر وأفريقيا). قد جعلت الدعاة الإسماعيليين يركزون نشاطهم هناك في الميدان السياسي في حدود «الظاهر»، مهتمين أكثر بضمان ولاء الناس للدولة لا للفلسفة، فإن متطلبات الهيمنة الثقافية، والحفاظ عليها قد جعلت الدعاة في إيران ينصرفون عن العمل السياسي المباشر إلى العمل الفكري ويركزون بالتالي على الفلسفة (وعلم الباطن) أساساً». انظر: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، (دار الطليعة للطباعة والنشر) ط ١٠، بيروت ١٩٨٤، ص ٢٦٨ - ٢٧٠.

(١١٨) كامل مصطفى الشبيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، ص ٤١٣.

(١١٩) نقلاً عن: أدونيس: الثابت والمتحول، ج ١، ص ٧٠٠.

(١٢٠) أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج ١ (القاهرة، ١٩٣٣)، ص ٣١. نقلاً عن الشبيبي: الصلة، ص ٤٨.

(١٢١) نقلاً عن: أدونيس: الثابت والمتحول، ج ١، ص ٧٠٠.

(١٢٢) محمد حسن الأعظمي: الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والإثني عشرية، (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧٠، ص ٢٥).

«فالتأويل مستودع عند واحد (فقط)، دونه التأويلات الزائفة. إذ أن «باب المعاني مقفل»، بعد أن «أضحى مفتاحه بأيدي خزانة العلم الإلهي»^(١٢٣) فقط، وهم الأئمة من آل البيت^(١٢٤). وهكذا بات الإمام مصدر أي علم ديني، بل وديني، فهو «إمام في سائر الدين» (كما) يجب أن يكون عالماً بالسياسة التي أمره ونهيه منوط بها»^(١٢٥). ويصدر الإمام في علمه هذا عن «قوة الإلهام، التي تسمى بالقوة القدسية، والتي تبلغ عنده الكمال في أعلى درجاته. فيكون في صفاء نفسه القدسية على استعداد لتلقي المعلومات في كل وقت وفي كل حالة. فتمت توجّهه إلى شيء من الأشياء وأراد معرفته استطاع علمه بتلك القوة القدسية الإلهامية، بلا توقف، ولا ترتيب مقدمات، ولا تلقين معلم، وتنجلي في نفسه المعلومات كما تنجلي المراتب في المرأة الصافية، لا غشش فيها ولا إلهام»^(١٢٦). وهذه القوة القدسية التي يرى فيها الشيعة مصدر (علم الإمام الإلهامي)، هي ذاتها مصدر (وحي النبي) لأنه إذا كانت للنبي «روح القدس، فيه حمل النبوة. فإنه إذا قبض النبي انتقل روح القدس فصار إلى الإمام»^(١٢٧). وهكذا لم يعد علم

(١٢٣) أنشد الشيرازي - في مجالسه المؤيدة - هذه المعاني شعراً، يقول:

وإنما باب المعاني مقفل	وأكثر الأئمة عنها غفل
مفتاحه أضحى بأيدي خزن	بهم إلهي علمه قد خزن
أولئك الأبرار آل المصطفى	ومن بهم مروءة عزت والصفاء

ولهذا فإن:

تأويله مستودع عند واحد	وإن لم تسائله فزوراً تأولت
واحمد بيت النور لا شك باب	أبو حسن، والبيت من باب يؤتى

نقلًا عن: محمد حسن الأعظمي: الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والإثني عشرية، (سبق ذكره). ص ٢٥.

(١٢٤) وهكذا يتخذ النسق الشيعي كثيره، من النص الديني، نقطة مركزية يتبدأ منها، ولكن ليس من (النص) بوصفه بنية عقلية تتأسس حولها غروب من المعنى المتعدد، يكون النص محوراً جميعاً، أو تختلف أطرانها المرجعية فقط؛ بل من النص بوصفه مظهراً لمعنى باطني مطلق، يكون النص معه، ليس أكثر من مجرد مجلّي مظهري. ولهذا فإن المعنى عند الشيعة ليس (تكويناً إنسانياً) تولد عن قرارات تاريخية خالصة، انبثقت عن التجربة الإنسانية، بل (معطى إلهي) يتمثل في ضرب من العلم المطلق اكتسبه الإمام في لحظة ما - يبدو أنها لا تاريخية بلورها - من الله ينبوع العلم المطلق. وبهذا يصبح (المعنى) هيوئاً من الغيب، لا انثقاً من واقع البشر.

(١٢٥) الطوسي: تلخيص الشافي، ج ١ (سبق ذكره) ص ٢٤٥ - ٢٤٩.

(١٢٦) محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، (سبق ذكره) ص ٩٧.

(١٢٧) الكليني: الكافي، ج ١، ص ٢٧٢، نقلًا عن: محمد عمارة: المعتزلة وأصول الحكم، (سبق ذكره) ص ٢٢٠.

الأئمة علماء إنسانياً فيه أثر للتحصيل أو المراجعة والتأمل في العالم، بل علم ولدني من الله يتم بالإلهام والنكت في القلب والنقر في الأذن والرؤيا في النوم، والملك المحدث، ورفع المنار، والعمود والمصباح، وعرض الأعمال»^(١٢٨). وهكذا لا يصبح من فارق البتة بين (الهام الإمام) وبين (وحي النبي)؛ إلا في أن الشيعة يسمون (الهام الإمام) «تفهيماً وتحديثاً»، بدلاً من تسميته «وحيًا» ويرون أن الفارق بين «التحديث» وبين «الوحي» أن الإمام لا يرى الملك، وإنما هو «يسمع الصوت ولا يرى الشخص»، «ويعطى السكينة والوقار حتى يعلم أنه كلام الملك»^(١٢٩). أي أنه ليس من فارق جوهرى بين الإمام والنبي. ومن هنا فإن الأحكام الشرعية الإلهية لا تستقى إلا من مائهم - أي الأئمة - ولا يصح أخذها إلا منهم^(١٣٠). إذ وأن أسرار الدين متوقفة على تعليم الأئمة من نسل فاطمة الزهراء، فهم الكواكب والنجوم والمصابيح ترسل نور المعرفة إلى قلوب أتباعهم، كما أن العين المبصرة بدون القمر والشمس والمصباح لا تحقق الفائدة المرجوة، كذلك المسلم لا بد له من أن يستمد من الأئمة أنوار العلم والمعرفة، وإلا فإن العقول^(١٣١) وحدها لا تكفي^(١٣٢). وهكذا بات (الإمام ضرورة معرفية

(١٢٨) سعد بن عبد الله الأشعري: المقالات والفرق، طهران ١٩٦٣، ص ٩٧، نقلًا عن: أدونيس: الثابت والمتحول، ج ١، ص ١٩٩.

(١٢٩) الكليني: الكافي: ج ١، ص ٢٧١، نقلًا عن محمد عمارة: المعتزلة وأصول الحكم، ص ٢٢٠. (١٣٠) محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، ص ٧٠.

(١٣١) ظل اليباس من العقل واستيعاده من النظم المعرفية، أمرًا لا فتًا على مدى التاريخ الثقافي للإسلام. ورغم تباين التذاعيات، فإن الثابت هو ارتباط هذا الإستبعاد دومًا بسلطة ما (نعية - تعليمية - سياسية). فالمعقل ينوء تحت (سلطة نعر) - ولا يفادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها - عند الأشاعرة، ولهذا فإنه بينما والخير المتواتر (أو النص المنقول) يوجب العلم الضروري... (فإن) والنظر العقلي لا يؤدي ضرورة ولا يقينًا إلى العلم. انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٣١٢، وأيضاً: أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، الأشاعرة، ج ٢، (مؤسسة الثقافة الجامعية) الاسكندرية، ١٩٨٢، ط ٤، ص ١٢٢. وعند الشيعة، تلاشى دور العقل تمامًا بإزاء سلطة الإمام، إذ أن «مبدأ مذهبهم إبطال الرأي وإبطال تصرف العقول، ودعوة الخلق إلى التعليم من الإمام المعصوم، وأنه لا مدرك للعلوم إلا بالتعليم». انظر: الغزالي: فضائح الباطنية، وحتى (عقل) المعتزلة - عقلانية الإسلام - تراجع، بإزاء الإضهاد العباسي - تراجعاً كبيراً، يؤكد التفاوت بين (جذرية) النظام، وبين (مهادنة) القاضي عبد الجبار، وإن تجاوز المرء عن انسحاق العقل في النظام العرفاني الصوفي، فإن المدهش حقاً، هو ما أظهرته بعض أنساق الفلسفة - خاصة النسق السينوي - من محاولة لتأسيس (العرفان) على (البرهان) - في الإشارات والتبسيطات خاصة - فإنتهت إلى كونها وفلسفة عقل جعل منتهى طموحه تقديم استغاثته. انظر: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص ٢٦٣ - ٢٦٨.

(١٣٢) محمد حسن الأعظمي: الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والإثني عشرية، ص ٢٤.

(ابستمولوجية)، لأنه «لا مدرك للعلوم إلا بالتعليم» منه، على قول الغزالي، ولذا فإنه (الإمام) «مرشد ضروري وجوده في كل عصر حتى لا يبقى العالم جاهلاً»^(١٣٣). وقد ارتبطت هذه الضرورة لا بحاجة إلى الإمام «معرفية» فقط، بل «دينية» في الأساس. إذ بات الإمام - كذلك - «حجة يهتدى بها إلى الله، من تركه هلك، ومن لزمه نجا»^(١٣٤). وقد رد الشيعة هذا الإحتياج «المعرفي» و «الديني» للإمام إلى تعليم النبي نفسه، إذ قال «تعلموا من عالم أهل بيتي أو ممن تعلم من عالم أهل بيتي تنجوا من النار»^(١٣٥). وهكذا ارتبط الإيمان الحق، والنجاة من النار، لا بتمثل واع لتعليم الدين، بل باتباع تعليم الإمام. ولهذا بدا أن «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية». وتبعاً لذلك صار «الموت عن جاهلية» مصيراً لذلك الذي مات ولم يعرف (إمام) زمانه، تماماً كما كان مصيراً لذلك الذي مات ولم يعرف (نبي) زمانه. فبدا وكأن ضرورة الإمام «المعرفية» والدينية، تهدف عند الشيعة، إلى إبراز ضرب من التطابق الكامل بين النبوة والإمامة، أو التأكيد - على الأقل - على «أن لعلم النبوة متمم ضروري هو علم الإمامة»^(١٣٦).

وقد أفضى القول بالضرورة «المعرفية» (الإبستمولوجية) للأئمة - التي تفرع عنها القول بتناسخ النبوة في الأئمة - إلى القول بالضرورة الوجودية (الأنطولوجية) لهم - والتي ترتب عليها إثبات نوع من الوجود المتميز أو المفارق للإمام. ومن هنا نشأت «ميتافيزيقا الإمامة» التي نشأت «ميتافيزيقا النبوة»^(١٣٧)، كقطب مواز لها فيما بعد. فإذا كان (الأشاعرة) قد ردوا اختصاص النبي بالنبوة إلى اصطفاء من الله، لا تدركه العقول، ورد (المعتزلة) هذا الإختصاص إلى «رفعة مخصوصة» تمكن منها النبي بعمله، فإن الشيعة قد اندفعوا لتبرير اختصاص ائمتهم بالنبوة

(١٣٣) المصدر السابق، ص ٢٥.

(١٣٤) نقلاً عن: أكونيس: الثابت والمتحول، جـ ١، ص ١٩٨.

(١٣٥) محمد حسن الأعظمي: الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والإثني عشرية، ص ٢٤.

(١٣٦) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٧٠.

(١٣٧) أنظر الفصل الأول من هذا البحث، ص ٢٣ - ٢٦؛ حيث أشرنا بإيجاز - يقتضيه الحال - إلى ما يُسمى «ميتافيزيقا النبوة» التي اقتص بالمفروض فيها صوفية الإسلام المتفلسفة، مستلهمين - فيما يبدو - التراث الشيعي في بناء «ميتافيزيقا الإمامة». ومن هنا، فقط، تبدأ محاولة ربط التصوف بالتشيع إلى حد القول بأنهما «تعبيران عن أمر واحد». انظر: هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٧٢. وذلك مع ملاحظة أن مفهوم «الحقيقة المحمدية» كان محور «ميتافيزيقا النبوة» عند الصوفية، في حين كان مفهوم «الوصي» - الناطق - الإمام هو محور «ميتافيزيقا الإمامة» عند الشيعة.

المستمرة إلى تأسيس - ما يمكن تسميته - (ميتافيزيقا الإمامة)، وتعني النظر إلى الإمامة بوصفها أحد أهم العناصر في نسق شامل للوجود العام (الأنطولوجيا) (١٣٨). إذ اعتقد الشيعة أن للأئمة قدمية وخصوصية تبلغ حد الاعتقاد بوجود (إنسان رباني) أو (رب إنساني) دون أن تتضمن هذه المقالة فكرة التجسّد (١٣٩). ومن هنا تميز الأئمة بضرب من الوجود المتعالي على وجود البشر (١٤٠). إذ أن لهم وجوداً مفارقاً سابقاً، في الأزل، على وجودهم الأرضي، أشار إليه الله

(١٣٨) فإنه حتى إذا تجاوز الذهن، تأسيس (الإسماعيلية) لنظرية عقلية شاملة في علم الوجود (الأنطولوجيا) على نظرية في المعرفة (الإبستمولوجيا) تتمحور حول (نظرية الإمامة) - وذلك لصياغة أكمل (أيدولوجيا) شيعية مضادة للأيدولوجيا المهيمنة، فإن ثمة (صيغاً أنطولوجية) - تمثل الإمامة أهم عناصرها - تظهر، مبكراً، عند غلاة الشيعة. وقد أورد الشهرستاني - مثلاً لهذه الصيغ - صيغة طويلة نسبها إلى أحد الغلاة (المغيرة بن سعيد المجلي ١١٩ هـ) تقول: «إن الله تعالى لما أراد خلق العالم تكلم بالاسم الأعظم. فانتزع عين ظله، فخلق منها الشمس والقمر، وألنى باقي ظله. وقال: لا ينبغي أن يكون لسوى». ثم اطلع على أعمال العباد وقد كتبها على كفه، فنفض من المعاصي لفرق. فاجتمع من عرقه بحران: أحدهما مالح، والآخر عذب، والمالح مظلم، والمضب نير، ثم أطلع في البحر النير فأبصر ظله، فانتزع عين ظله، فخلق منها الشمس والقمر، وألنى باقي ظله. وقال: لا ينبغي أن يكون معي إله غيري. ثم خلق الخلق كله من البحرين، فخلق المؤمنين من البحر النير، وخلق الكفار من البحر المظلم. وخلق ظلال الناس أول ما خلق. وأول ما خلقه هو ظل محمد عليه الصلاة والسلام، وظل عليّ قبل خلق ظلال الكل، ثم عرض على السموات والأرض والجبال أن يحملن الأمانة، وهي أن يمتن عليّ ابن أبي طالب من (الإمامة)، فأبين ذلك، ثم عرض ذلك على الناس، فأمر عمر بن الخطاب أبا بكر أن يتحمل منعه من ذلك، وضمن له أن يمتنه على الغدربة على شرط أن يجعل الخلافة له من بعده، فقبل منه وأقدم على المنع متظاهرين، فذلك قوله تعالى: ﴿وجعلها الإنسان إله كان ظلوماً جهولاً﴾. انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ١٧٧. وقد وردت ذات الصيغة - مع بعض التغيير - عند الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٧٢ - ٧٣. وبالرغم من أن تأثيراً واسعاً للأديان الشرقية يبدو واضحاً على هذا التصور، فإن مركزية الإمامة فيه، هي الأمر الذي يستلقت النظر حقاً.

(١٣٩) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٨٨.
(١٤٠) والحق أن هذا الضرب من الوجود المتعالي على وجود سائر البشر، قد انتضى القول بتوالد الأئمة، لا من آدم - الذي لم يكن آنذاك - بل من الله مباشرة. فقد «تولد من النور العلوي [الله] النور الشمشاني، فكان منه الأنبياء والأئمة. فهم بخلاف طبائع الناس. وهم يعلمون الغيب، ويقدرون على كل شيء. ولا يحجزهم شيء. ويقهرون ولا يقهرون. ويعلمون ولا يَظلمون، ولهم علامات معجزات وإمارات، ومقدمات قبل مجيئهم وظهورهم ويعد ظهورهم يُعرفون بها. وهم مباينون لسائر الناس في صورههم وأطباعهم وأعلامهم وأعمالهم». انظر: أبو الحسين الملقب: التنبيه والرد. (سبق ذكره). ص ٢٠ =

نفسه، إذ خاطب النبي: «يا محمد، إني خلقتك علياً، قبل أن أخلق سماواتي وأرضي وعرشي، فلم تزل تهملني وتمجدني. ثم جمعت روحكما فخللتهما واحدة، فكانت تمجدني وتقديسني وتهملني، ثم قسمتها ثنتين، وقسمت الثنتين ثنتين، فصارت أربعاً: محمد واحد وعليّ واحد والحسن والحسين ثنتان، ثم خلق الله فاطمة، ابتداها روحاً بلا بدن»^(١٤١). ولكن النبي إذ أدرك - فيما يبدو - ما في خلقه والأئمة - قبل خلق السموات والأرض والعرش - من غلو جامع، فقد قنع بالقول: «خلقت أنا وعلي من نور واحد، قبل أن يخلق الله آدم بأربعة عشر ألف عام»^(١٤٢). ومن هنا فإنه كما كان النبي «نبياً وآدم بين الطين والتراب» كان عليّ بدوره «ولياً (إماماً) وآدم بين الطين والتراب»^(١٤٣). ولهذا بدا أن الإمامة، كالنبوة، وجه من وجوه الحقيقة الإلهية الكامنة في الأزل تتجلى دورياً على الأرض في صورة إمام. فكما أن «سنة النبي قد جرت على أن يتصور في كل زمان بصورة اكمل البشر ليعلي شأنهم... (إذ) له من التمكين في

= ولهذا صار الأنبياء والأئمة وظاهراً من جنس البشر، وباطناً مباينين عنهم في أطوارهم وأخلاقهم ونفوسهم وقابليتهم». انظر: المجلسي: الإعتقادات، ص ٢، نقلاً عن الشيباني: الصلة بين التصوف والتشيع، ص ٤٥٥. وإذا كان ثمة من يرى في ذلك «نوعاً من العرقية والطبقية والمحدث عن الدم الأزرق، كما عرفته أمم وشعوب وحضارات أخرى... (لأنه) بقية من عبادة الملوك، تلك العبادة التي كانت مشهورة عند قدماء الفرس». انظر: محمد عمارة: الممثلة وأصول الحكم، ص ٤٤، وأيضاً: فان فلورن: السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات، (سبق ذكره)، ص ٧٦، فإنه يمثل - وهو الأهم - أحد التناقضات اللازمة عن التلاقي المطلق بين الأنبياء والأئمة.

(١٤١) الكليني: أصول الكافي، (طبعة طهران) ١٣٧٨ هـ، ص ١١٦، نقلاً عن: كامل مصطفی الشيباني: الصلة بين التصوف والتشيع، ص ٤٥٢ - ٤٥٣.

(١٤٢) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٩٠، ومن ناحية أخرى، فإن هناك تصوراً أقل تطرفاً، يجعل خلق آدم سابقاً على خلق النبي والأئمة، طرحه (الحسن العسكري) في التفسير المنسوب إليه. ويتلخص هذا التصور في «أن الله لما خلق آدم وسواه وعلمه أسماء كل شيء، وعرضهم على الملائكة، جعل محمداً وعلياً وفاطمة والحسين إشباحاً خمسة في ظهر آدم، وكانت أنوارهم تضيء في الأفاق من السموات والحجب والجنات والكرسي والعرش، فأمروا مع الملائكة بالسجود لآدم تعظيماً له لأنه قد فضله بأن جعله وعاء لتلك الأشباح التي قد عمت أنوارها الأفاق فسجدوا إلا إبليس». نقلاً عن: كامل مصطفی الشيباني: الصلة بين التصوف والتشيع، ص ٤٥١ - ٤٥٢، واللافت في النص أن أفضلية آدم ترجع، لا إلى كونه خليفة على الأرض، أبداً للبشر، وحاملاً للمعلم بكل الأسماء، بل إلى كونه حاملاً لأشباح محمد والأئمة في ظهوره. وهكذا تتبدى - أبداً - مركزية الإمامة.

(١٤٣) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٨٩.

التصور بكل صورة حتى يتجلى في هذه الصورة (الأخيرة)»^(١٤٤)، فإن علياً - على قول النبي - قد أرسل مع كافة الأنبياء - الصور سراً، وأرسل معه جهرًا^(١٤٥). بل إن علياً قد رأى نفسه، «التمكين في التصور بكل صورة»، تماماً كالنبي، ولذا تصور نفسه «آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى»، ينتقل في الصور كيف يشاء، من يراه فقد رآهم^(١٤٦). وبهذا صار (الإمام) - تماماً كالنبي عند الصوفية المتفلسفة - مصدر «وحدة دينية وكونية»^(١٤٧) حيث «يجمع بين النواميس المختلفة المتفرقة المتباعدة بالكشف عن حقائقها فتصير مجموعة كأنها شريعة واحدة. وكأن أمها أمة واحدة»^(١٤٨). فالإمام هو «نهاية الكل من الرسل»^(١٤٩)، وهو كذلك أيضاً «وآدم بين الطين والتراب». ولهذا يعد الإمام - عند الشيعة - كالنبي عند الصوفية^(١٥٠)، في مرتبة «الإنسان

(١٤٤) عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل، (سبق ذكره) ج-٢، ص ٧٥.
(١٤٥) استراب بعض الشيعة في حديث للنبي، رآه البعض الآخر قاطعاً، يقول: «أرسل علي مع كافة الأنبياء سراً، وأرسل معي جهرًا». انظر: هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٩١.
(١٤٦) مصمم علي: طرائق الحقائق (بالفارسية)، (طبعة طهران) ١٣١٩ هـ، ج ١، ص ٤٣، نقلاً عن: مصطفى كامل الشيباني: الصلة بين التصوف والتشيع، ص ٤٥٥.
(١٤٧) تعد هذه «الوحدة الدينية والكونية» نتيجة لازمة، من (قول الصوفية) بأن نبوة الإسلام هي باطن حقيقة النبوات السابقة جميعاً من جهة، وعن (قول الشيعة) بأن الإمامة (أو الولاية، لا فرق) هي باطن نبوة الإسلام من جهة أخرى. «فروحانيته - صلى الله عليه وسلم - موجودة وروحانية كل نبي ورسول. فكان الإمداد يأتي إليهم من تلك الروح الطاهرة... (ولذا فإنه إذا كان قد نُسب كل شرع إلى من بُعث به، فهو) في الحقيقة شرع محمد (ﷺ)». انظر: ابن عربي: الفتوحات المكية، ج ٢. تحقيق عثمان يحيى (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة ١٩٧٢، ص ٢٩٣. وهكذا تكون نبوة الإسلام - حسب ابن عربي - هي باطن النبوات السابقة جميعاً. وكذا فإن الإمامة هي بالذات باطن النبوات السابقة جميعاً، وما ذلك إلا لأنها باطن (نبوة) الإسلام». انظر: هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٩١.

(١٤٨) أبو يعقوب السجستاني: إثبات النبوات، تحقيق عارف تامر، (المطبعة الكاثوليكية) بيروت ١٩٦٦، ص ١٩١.

(١٤٩) المصدر السابق، ص ١٩١.
(١٥٠) يؤكد هذا التلازم أن (مبحث النبوة) الكلامي، لم يكن وحده، الذي انبثق في مواجهة (مبحث الإمامة) عند الشيعة، إذ ظهر معه مبحث النبوة عند الصوفية. ولهذا فكما أدرك المعتزلة «أن الزاماتهم على الشيعة في باب الإمامة قد ترجع عليهم في باب النبوة». انظر: القاضي عبد الجبار: المغنى، ج ٢٠، ص ٢٧. فقد أدرك جل باحثي التصوف الكبير أن بناء (النبوة والولاية) عند الصوفية، يتفق في جوهره مع (بناء الإمامة) عند الشيعة، وأن كثيراً من اعتقادات الصوفية في (النبي) ليست إلا بناءً موازياً لاعتقادات الشيعة في (علي). فالحق أن ثمة أفكاراً صوفية كثيرة «قد =

الكامل» الذي هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الأبدين، ثم له تنوع في ملابس ويظهر في كائنات^(١٥١). وبهذا استحال الإمام من معلّم لا مدرك للعلوم إلا به) إلى (قطب تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره؛ أي أن تميز الأئمة (ابستمولوجياً) قد تأدى إلى تمييزهم (انطولوجياً)، حيث تردّد جدارتهم بالنسبة المستمرة إلى ضرب من الوجود المفارق يجعلهم «ظاهراً من جنس البشر» وباطناً من جنس «الإنسان الرباني» الذي «أقرت له جميع الملائكة والروح والرسل بمثل ما أقرّوا به لمحمد، (لأنه) يحمل مثل حملته، وهي حمولة الرب»^(١٥٢). وهكذا يكون النسق الشيعي قد تأدى من الضرورة (الإبستمولوجية) إلى الضرورة (الأنطولوجية) للإمامة التي لم تعد فقط، مفضية للمعرفة على العقول، بل «فاعلة لجميع الأشياء أولاً وآخرأ»^(١٥٣).

وقد تأدى الشيعة - بتأثير الضروريتين الإبستمولوجية والأنطولوجية للإمامة، فيما يبدو - إلى القول (بوجوب) الإمامة. والحق أنه ليس هناك خلاف بين فرق الإسلام حول هذه القضية. إذ «اتفق جميع أهل السنة، وجميع المرجئة، وجميع الشيعة، وجميع الخوارج على وجوب الإمامة»^(١٥٤). وهكذا «قال الناس كلهم، لا بد من إمام»^(١٥٥). ولهذا لم يفارق الشيعة جمهرة

= ظهرت مبكراً جداً عند الشيعة. ولكن بفارق جوهري، هو أن (الشيعة) هو مدار الفكرة الصوفية، في حين كان (علي) هو غاية أي تصور شيعي. انظر: رينولد آلن نيكولسون: في التصوف الإسلامي، ترجمة أبو العلا عفيفي، القاهرة ١٩٦٩، ص ١٥٩ وما بعدها، ولمزيد من التفصيل انظر: مصطفى كامل الشبيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، (سبق ذكره).
(١٥١) عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل، (سبق ذكره)، ج ٢، ص ٧٤.
(١٥٢) الكليني: الكافي، ج ١، ص ١٩٦، نقلاً عن: محمد عمارة: المعزلة وأصول الحكم، ص ٣٠٣.

(١٥٣) طاهر بن إبراهيم الحارثي اليماني: الأنوار اللطيفة في فلسفة المبدأ والمعاد، تحقيق محمد حسن الأعظمي، القاهرة ١٩٧٠، ص ١٦٦.

(١٥٤) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، (طبعة القاهرة) ١٣٢١ هـ، ج ٤، ص ٨٧.
(١٥٥) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ١٣٣. والحق أن أحداً لم يشذ عن هذا الاتفاق... وحاشا التجذبات من الخوارج، فإنهم قالوا لا يلزم الناس فرض الإمامة، وإنما عليهم أن يتطابوا الحق بينهم. انظر: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٤، ص ٨٧، وكذلك أبو بكر الأصم - من المعتزلة - فإنه قال ولو تكاف الناس عن التغلّظ لاستغفروا عن الإمامة انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ١٣٣.

«فالإمامة - طبقاً لهؤلاء - غير واجبة في الشرع وجوباً لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا اللوم والعقاب، بل هي مبنية على معاملات الناس، فإن كل واحد من المجتهدين مثل صاحبه في الدين =

الأمة بمجرد القول بوجوب الإمامة، بل فارقوها - حقاً - في «الطريق الذي منه تجب الإمامة». إذ الوجوب قد يكون مأخوذاً من السمع أو العقل. فطبقاً لمعتزلة البصرة، وكذلك الجبائليان، أبو علي وأبو هاشم، وجمهور أهل السنة، «لا ينبغي أن تظن أن وجوب ذلك مأخوذ من العقل»^(١٥٦). «وأما الشيعة فكلهم يقولون إن طريق وجوبها هو (العقل)، ومن المعتزلة أيضاً من قال إن طريق وجوبها العقل - ولكن بمفهوم مختلف اختلافاً تاماً عن مفهوم الشيعة - وهم المعتزلة، البغداديون والجاحظ من معتزلة البصرة»^(١٥٧). ويمثل الفارق الجوهرى بين الشيعة والمعتزلة في إيجاب الإمامة عقلاً، في أن الشيعة يوجبونها عقلاً على (الله)، في حين يقول المعتزلة بإيجابها عقلاً على (البشر). وقد رد الشيعة إيجابهم للإمامة عقلاً على الله إلى أن «نصب الإمام لطف، لأنه مقرب من الطاعة ومبعد عن المعصية، واللفظ واجب على الله»^(١٥٨). وبدورها، كانت النبوة - عندهم - «من الألفاظ الواجبة على الله»^(١٥٩). وعلى هذا فإن «الهدف الذي لأصله وجبت (النبوة) هو نفس الهدف الذي من أجله تجب (الإمامة)». فكما أن النبوة لطف من الله كذلك الإمامة»^(١٦٠). وهكذا يتبدى اعتبار «الإمامة قرين النبوة» أحد أهم موجّهات النسق الشيعي على الإطلاق.

= والإسلام والعلم والاجتهاد، والناس كاستان المشط، والناس كإبل مائة لا تجد فيها راحله. فمن أين يلزم وجوب الطاعة لمن هو مثله. . . (أما إذا) احتاج الناس إلى رئيس يحمي بيضة الإسلام، ويجمع شمل الأنام، وأدى اجتهدهم إلى نصبه، مقدماً عليهم، جاز ذلك بشرط أن يبقى في معاملاته على النصفة والعدل، حتى إذا جاز في قضية على واحد وجب عليهم خلعهم ومنازلته. انظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، (سبق ذكره)، ص ٤٨١ - ٤٨٤. وهكذا الإمامة (جائزة) - غير واجبة - إذا احتاج الناس إليها. وبهذا تنتقل الإمامة من قضية دينية (واجبة) إلى مصلحة دنيوية (جائزة).

(١٥٦) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، (سبق ذكره)، ص ١١٣.

(١٥٧) محمد عمارة: المعتزلة وأصول الحكم، ص ٢٤. ويوجد هذا الجمع الظاهري بين الشيعة ومعتزلة بغداد في قول واحد - يتباين المفهوم منه عند الفريقين تبايناً تاماً - تفسيره في تقارب الاعتزال والتشيع آنذا، «حتى أطلق على معتزلة بغداد «مشيعة المعتزلة» تمييزاً لهم عن معتزلة البصرة. انظر: أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج ١، (المعتزلة)، (سبق ذكره) ص ٢٦٥.

(١٥٨) نصير الدين الطوسي: تلخيص المحصل، مطبوع ببليل محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي، (سبق ذكره)، ص ٢٤١.

(١٥٩) القزويني: قلائد الخرائد في أصول العقائد، تحقيق وتعليق: جودة كاظم القزويني، (مطبعة الإرشاد) بغداد، ص ٦٩.

(١٦٠) الطوسي: تلخيص الشافعي، ج ٤، ص ١٣١.

ويبدو أن المعتزلة - إذ قالوا: إن النبوة واجبة بالعقل على الله تعالى لمصلحة المكلفين، «لأنها لطف في العقليات»^(١٦١) - كانوا، دون سائر الفرق - الأكثر إدراكاً لإرتباط (بحث النبوة) باعتقاد الشيعة في الإمامة. وقد بلغ هذا الإدراك حد الخوف من تصور «الزامتهم على الشيعة في الإمامة ترجع عليهم في النبوات»^(١٦٢). وهما اعتلوا عنه بأن «وجوب النبوة عندهم كان مقيداً بحسنها»^(١٦٣)، في حين كان وجوب الإمامة، عند الشيعة، مطلقاً. والحق أن القاضي عبد الجبار - كان - بين المعتزلة - الأكثر إدراكاً لإرتباط بحث (النبوة) باعتقاد (الإمامة)، إذ استنفذ شطراً كبيراً من محاولته «تثبيت دلائل النبوة»^(١٦٤) في «تفنيد دلائل الإمامة» كما تصورها الشيعة، وذلك إضافة إلى إشارته اللافتة في بحثه للإمامة - ضمن أجزاء المغني - إلى التواتر الدائم بين النبوة والإمامة. ولعل ذلك، يجعل القول بأن (بحث النبوة) قد انبثق في مواجهة (اعتقاد الإمامة) قولاً ممكناً.

بان، إذن، أن البحث الإعتقادي في النبوة قد نشأ مرتبطاً - تاريخياً ونظرياً - بتبلور عقيدة الشيعة في الإمامة، التي كان الخلاف حولها أول ما نشأ من الخلاف بين المسلمين. فقد تمحور النسق الشيعي - سياسياً وعقائدياً - حول الإمامة، التي تحولت - بتأثير القمع السياسي - من (مسألة سياسية) إلى (عقيدة دينية). وقد ترتب على ذلك أن تضخم (دور الإمام) حتى استوعب (دور النبي)، بل (والله) عند الغلاة. ولهذا كان لزاماً^(١٦٥) التنظير «لاعتقاد في

(١٦١) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ١٥، ص ٩٦.

(١٦٢) المصدر السابق، ج ٢٠، ص ٢٢.

(١٦٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، (سبق ذكره)، ص ٥٦٤.

(١٦٤) انظر: القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، (جزءان)، تحقيق عبد الكريم عثمان (طبعة القاهرة) ١٩٦٦.

(١٦٥) كان لزاماً. لأن التشيع: إذ تسليح بإطار عقائدي صارم يعضد رؤيته السياسية، فإن صياغة إطار عقائدي مضاد يمد أحد ضرورات المواجهة السياسية مع التشيع. وهي مواجهة باتت ضرورية بعد أن غدا التشيع عنواناً على حركة اجتماعية، بل وقومية - فيما يرى البعض -، تشكل خطراً داهماً على الدولة. ولعل تلك الطبيعة العينية Concrete - لا المجردة Abstract - للمواجهة هي ما يستلقت النظر حقاً. المهم أن النسق الشيعي، إذ محور إطاره العقائدي حول إمام، جعل «صفته صفة النبي» - كما أشار القاضي عبد الجبار - فإن نسقاً مضاداً لا بد له - كخطوة أولى - من عزل (النبوة) عن (الإمامة) وبيان حدود كل منهما. ومن هنا يصبح لقول أحد الباحثين: «إن نظرية النبوة - عند ابن تيمية - قد نشأت في معارضة لنظرية الشيعة عن الإمامة» دلالة عامة، تتجاوز حالة ابن تيمية الخاصة. انظر: هنري لاوويست: نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والإجماع، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، (دار الأنصار)، القاهرة ١٩٧٩، ص ٤٠.

النسبة موازٍ لإعتقاد الشيعة في الإمامة. ومن هنا أصبح الوسط الشيعي هو الوسط الذي كان - دون غيره - ملائماً لينشأ فيه (وبالأحرى في غيره، كرد فعل على تمحوره حول الإمامة) علم نبوة يكون مداراً للتأمل والتطور^(١٦٦).

والحق أن ثمة تداعيات أخرى، انبثق في إطارها البحث الإعتقادي في النبوة، انعكست - خاصة - في الصورة التي ظهر عليها البحث في المصنفات الكلامية الأولى. فاللافت أن النبوة لم تظهر كأحد العقائد، في أي من المصنفات الأولى الخاصة ببيان عقائد الإيمان، وكان أول ظهورها في مصنفات التاريخ للفرق والرّد عليها^(١٦٧). ولعل ذلك يكشف عن حقيقة

(١٦٦) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ١.
(١٦٧) هناك نوعان من المصنفات الكلامية؛ انقصر (الأول) على عرض آراء الفرق والتأريخ لها والرّد عليها. وإرام نماذج التصنيف في هذا النوع: «كتاب الرّد على القدرية لأبي حنيفة ١٥٠ هـ، وكتاب «تصحيح النبوة والرّد على البراهمة» والرّد على أهل الأهواء وكلاهما للإمام الشافعي ٢٠٤ هـ، والرّد على الزنادقة والجهمية لابن حنبل ٢٤١ هـ. وكتاب «الانتصار والرّد على ابن الراوندي الملعنة» للخياط ٢٩٠ هـ أو ٣٠٠ هـ، ومقالات الإسلاميين للأشعري ٣٣٠ هـ، و«النتيجه والرّد على أهل الأهواء والبدع» للمطلي ٣٧٧ هـ، و«التمهيد في الرّد على الملحنة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة» للبيهقي ٤٠٣ هـ، و«الفرق بين الفرق»، للبخاري ٤٢٩ هـ. و«الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم ٤٥٦ هـ، و«الملل والنحل» للشهرستاني ٥٤٨ هـ، و«اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» و«المحصل في أفكار المتقدمين والمتأخرين» وكلاهما للرازي ٦٠٦ هـ. الخ. أما (النوع الثاني) فقد اختص بصياغة عقائد الإيمان، وإن عرض للفرق، فالقصد هو بناء العقيدة لا غيرها. [ومن أهم مصنفاته: «الفقه الأكبر» لأبي حنيفة ١٥٠ هـ، و«الإبانة من أصول الديانة» للأشعري ٣٣٠ هـ، و«كتاب التوحيد» للماتريدي ٣٣٣ هـ. و«العقيدة الطحاوية» للطحاوي ٣٢١ هـ، و«أصول الدين»، للبخاري ٤٢٩ هـ، و«شرح الأصول الخمسة»، و«المغني في أبواب التوحيد والعقيدة» وكلاهما للقاضي عبد الجبار ٤١٥ هـ و«الإرشاد» و«العقيدة النظامية» للجبيني ٤٧٨ هـ، و«الإقتصاد في الاعتقاد» للغزالي ٥٠٥ هـ، و«بهر الكلام» للحنفي ٥٠٨ هـ، و«نهاية الإقدام في علم الكلام» للشهرستاني ٥٤٨ هـ، و«أصول الدين» و«أساس التقيس» للرازي ٦٠٦ هـ، و«غاية المرام في علم الكلام» للامدي ٦٣١ هـ، و«طوابع الأنوار» للبيضاوي ٦٨٥ هـ، و«العقيدة الأصفهانية» لابن تيمية ٧٢٨ هـ، و«المواقف» و«المعاشد العضدية» للإيجي ٧٥٦ هـ... الخ.]. وبالرغم من أنه لا يمكن - من الناحية التاريخية - القول بأسبقية التصنيف في أي منهما على التصنيف في الآخر - إذ تصاحب التصنيف فيها ممّا - فإنه لا بد من الانتباه إلى أن «فني الأسبقية التاريخية» يتعلق بمجرد «التصنيف والتلويح» دون «الإشتغال والنظر». إذ الحق أنه يتعلّق - من الناحية المنطقية - القول بأن «بناء عقائد الإيمان» قد انبثق في ذات اللحظة التاريخية التي بدأت فيها مجادلات الفرق حول مسائل الخلاف. فمن الطبيعي أن لا تُصاغ عقائد الإيمان، طبقاً لفرقة ما، =

أساسية جوهرها أن مبحث النبوة عند كل من الأشاعرة والمعتزلة قد نشأ بادية ذي بدء، مبحثاً دفاعياً خالصاً يهدف إلى الرد على آراء الفرق المخالفة في مسألة النبوة. وكان ذلك في نهاية القرن الثاني الهجري، فيما يبدو إذا كان الإمام الشافعي ٢٠٤ هـ (أحد أسلاف الأشاعرة المتقدمين) أول من صنف في «تصحيح النبوة والرد على البراهمة»^(١٦٨). كما كتب بشر بن المعتمر ٢١٠ هـ - كأول معتزلي^(١٦٩) - في «إثبات النبوة»^(١٧٠) في ذات اللحظة التاريخية تقريباً^(١٧١)، واللافت أن ثمة حساً دفاعياً حاداً يتبدى في عنوان المصنفين؛ فالأول يتحدث عن «تصحيح» لا بد أن سبقه «اعوجاج» وراه - دون شك - البراهمة الذين تكفل المصنف بالرد عليهم، وكذلك يتحدث الثاني عن «إثبات» لا بد أن ثمة «إنكاراً»^(١٧٢) كان سابقاً عليه. وقد ظلت النبوة هكذا؛ مبحثاً دفاعياً متداولاً في كتب التاريخ للفرق والرد عليها، إلى أن كان القرن الرابع الهجري، حيث انتقلت النبوة من التداول في كتب الفرق فقط، إلى الظهور، كأحد العقائد المستقلة، في كتب العقائد، مثل «العقيدة الطحاوية» للطحاوي ٣٢١ هـ، و«كتاب

= إلا بعد استواء مجادلتها مع الفرق الأخرى. وهكذا يبدو (المنطقي) موجهاً (للتاريخي)، فبان، بذلك، أن العقائد - بالرغم من طبيعتها البالغة التجريد - تصاغ من قلب التاريخي، وليس من خواء المجرد. (١٦٨) علي سلمي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١ (سبق ذكره)، ص ٢٤٤. (١٦٩) يعد، بشر بن المعتمر ٢١٠ هـ، أحد أهم رجالات الطبقة السادسة من «طبقات المعتزلة»، والتي تضم إضافة إليه العلاف والنظام، ومعمرين عباد السلمي، والفوطي، والأصم. وهؤلاء - فيما يبدو - أعظم وجوه الاعتزال الذين انتقلوا به إلى طور النضوج والإكمال. انظر: أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج ٢ (سبق ذكره) ص ١١٢. (١٧٠) المصدر السابق، ص ٣٧٠.

(١٧١) وفي ذات الفترة تقريباً، كتب الخطيب ٢٩٠ هـ أو ٣٠٠ هـ في «الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحده» الذي تمثل الحاده في إنكار النبوة خاصة. وأدرك أحد المعتزلة الزيود - الإمام يحيى بن الحسين ٢٩٨ هـ - أن عليه بعد أن كتب في «تثبيت إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب» أن يكتب أيضاً في «إثبات النبوة لمحمد صلى الله عليه وسلم». ولعله، أيضاً، أدرك لخطأ - سبق أن المعنا إليه - عند الشيعة، حول «مسألة النبوة والإمامة» فكتب جواباً عليها. انظر: الإمام يحيى بن الحسين: رسائل العدل والتوحيد، ج ٢، (سبق ذكره) ص ٢٣. (١٧٢) فقد تعرف الاعتزال (ذاته)، على الدوام، في مواجهة (الأخر). وهكذا اثبت الاعتزال - في طور النهوض - بواجه «خطر» داخلياً تمثل في «كفيب الإنسان» - مضمون العقيدة - من أولئك القائلين بالجبر. فصاغ المعتزلة (أصل العدل)، دفاعاً عن الإنسان. ثم أدرك الاعتزال - في طور النضوج - «خطر» خارجياً، تمثل في «كفيب الله والني» من جانب الثنوية والزنادقة والبراهمة. فعارضه المعتزلة بصياغة «أصل التوحيد» - أسس العقيدة - و«إثبات النبوة». ومن هنا كان «إثبات النبوة» - عند المعتزلة - أحد مهام «طور النضوج» لا «طور النهوض».

التوحيد، للماتريدي ٣٣٣ هـ. وهكذا استغرق انتقال النبوة من (مصنفات الفرق) إلى (مصنفات العقائد) قرناً كاملاً، اختمرت خلاله - دون شك - عوامل هذا الانتقال التي تتبلور أساساً في اتساع نطاق (العلم) - علم الكلام - وبلوغه مزيداً من الاكتمال والتطور.

وبالرغم من أن حجج البراهمة في ابطال النبوات - التي تقوم على مفارقة قاسية تلزم العقل الزاماً يتعدى تجاوزه إلا بما يجاوز العقل ذاته^(١٧٣) - هي التي استنهضت كافة الردود الدفاعية عند المتكلمين، فإن الأمر لم يكن ليمضي على هذا النحو، لو أن الحجج البرهمية قد احتفظت بوجودها في أطارها الحضاري الخاص^(١٧٤)، دون أن تتسرب إلى الوسط الحضاري

(١٧٣) وهنا يتبدى الموقف الكلامي مشابهاً - مع الفرق - للموقف الكانطي. فإذ أدرك كائط استحالة تأسيس الميتافيزيقا على تصورات العقل النظري المجرد، الذي ما ان يجاوز (التجربة) حتى يسقط فريسة نقاقضه، فقد بدت له الميتافيزيقا بناماً يمكن تأسيسه فقط على مسلمات العقل العملي. ويدلو أن المتكلمين قد أدركوا أن الحجة البرهمية في أن النبوة إما أن تكون موافقة لما في العقل، ففي العقل كفاية، أو مخالفة لما في العقل، فتكون عبثاً هي أحد تصورات العقل النظري المجرد، ولهذا اندلعوا بمرور النبوة - بإزاء البراهمة - تبريراً عملياً خالصاً.

(١٧٤) فالحق أن هذا الإنكار البرهمي للنبوة يرجع إلى الطيبة الخاصة للدين الهندي، التي تبلورت بدورها من مفهوم خاص للألوهية. فقد غاب تصور «إله شخصي» يؤمن به الهندي الذي نسلطت على ذهنه وفكرة الألوهية الشاملة لكل شيء والمتغلغلة في كل شيء، وهي البرهما أو الحقيقة المطلقة. انظر: جورج يونس (مترجم): أناشيد من الشرق، تقديم خليل الجبر، (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت ١٩٧٠، ص (ب) من المقدمة. وفي إطار هذه الألوهية الشاملة يدلو أن الجزئية قد ابتلعها الكلّي الذي هو الوجود الخالص، وأن الوعي التجريبي الجزئي مضافاً إليه كل الجزئيات في الطيبة والعالم المتناهي هي كلها عدم أمام هذا الكلّي أو (الألوهية الشاملة). انظر: ولتر ستيس: فلسفة هيغل، (سبق ذكره) ص ٦٧١. وعلى هذا يتبدى أنه لا انفصال بين العقل الكلّي (الله) وبين العقل الجزئي (الإنسان). بل ثمة وحدة كونية تضي فيها الجزئيات المتناحية في جوف الكلّي أو الألوهية الشاملة. ومن ثم تنتفي النبوة - التي تفترض سلفاً هذا الانفصال - لأنها، أصلاً، ليست إلا محاولة لقهرة والقضاء عليه.

ويدلو أن هذه النظرة الوحلوية - التي انتضت بسببها النبوة - تردت إلى التصور الهندي من خلق العالم؛ ذلك الذي يرد خلق الإنسان والكون إلى اتحاد حقيقتين متباينتين هما: البرهمن (الله أو المطلق) والإنسان (النفس أو الذات). فالواقعة الأساسية في الخلق الهندي إذن، هي الوحدة بين الإلهي من جهة وبين الإنساني والطبيعي من جهة أخرى، وليس انفصالهما السائد في العديد من الصيغ الدينية والأسطورية، والذي تبتني النبوة لتجاوزه وقهره. ومن ناحية أخرى، يكشف التصور الهندي للخلق عن حقيقة أساسية تدلو في أن الله ليس جوهرًا (مفارقًا)، بل جوهرًا (مباطنًا) للإنسان والعالم. ولهذا فإن أي حركة تبغي الإصصال بالله، إنما يبلورها (التأمل في الداخل) =

الإسلامي. فقد بدا أن ثمة، في الوسط الإسلامي، من «أعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات»^(١٧٥) كابن الراوندي الملحد ٢٩٧ هـ، والرازي (الطبيب) ٣١١ هـ، بل وإبراهيم النُّظامي المعتزلي ٢٣١ هـ.

وبصرف النظر عن النظام^(١٧٦)، فإن موقف ابن الراوندي الملحد من النبوة يكاد أن يكون اجتراراً كاملاً لموقف البراهمة منها، حتى أنه «يعلن في أول بحثه أنه لا يعمل شيئاً سوى أنه يردد اقوالاً جرت على ألسنة البراهمة في رد النبوات»^(١٧٧). فإنه والرازي (الطبيب) أيضاً - كالبراهمة - يكرسان التناقض بين العقل والنبوة بدلاً من تفكيكه ورفع. ولكن مع فارق جوهري بينهما، يتمثل في أنه إذا كان ابن الراوندي - كما أعلن - «لا يعمل شيئاً سوى أن يردد اقوالاً جرت على ألسنة البراهمة في رد النبوات». فإن الرازي (الطبيب) قد تقدم خطوة بتأسيس إنكاره للنبوة على أساس عقلي خاص^(١٧٨)، استمدته من ممارساته العلمية والتجريبية، دون أن

= وليس (التلقي من الخارج). فالهندي الذي ينطوي على نفسه، ويغوص في أعماق وجدانه (وكذا أعماق العالم) يكشف الله والحقيقة القصوى». انظر جورج يونس (مترجم): أناشيد من الشرق. (سبق ذكره) ص (ب) من المقدمة. وقد غاب إدراك ذلك كله عن وهي الأقدمين من علماء الكلام اللذين اندفعوا في الرد على البراهمة وحض حججهم. ويبدو أنه كان ينبغي أن يغيب إدراك ذلك، لأنه قد غاب أصلاً عن أولئك اللذين اندفعوا يرددون، في الوسط الإسلامي، حجج البراهمة في إبطال النبوات دون وهي بعثة هذه الحجج في إطار مغاير للإطار الحضاري الذي تبلور فيه الدين الهندي. فبدأ وكان الفريقين - كمعظم المعاصرين - قد أرقا الكثير من الجهد والفكر في حسم صراع، لا شك في اختراجه عن عالمهما معاً.

(١٧٥) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١١٤.

(١٧٦) بالرغم مما بدا «للبيدادي» من أن النظام قد «أعجب بقول البراهمة بإبطال النبوة»، فإن الأمر - حقاً - يبدو عكس ذلك بالمرّة. فإنه إذا كان البراهمة قد استنوا دعوى إبطال النبوة على التناقض المطلق بين العقل والنبوة، فقد أراد النظام - بإنكاره ما تواتر عن النبي من معجزات حسية، يبدو فيها كسر نظام الطبيعة والعقل شاملاً - رفع التناقض بين العقل والنبوة وليس «التوصل من ذلك إلى إنكار النبوة» كما زعم البغدادي. وهكذا كان قصد النظام النهائي مناقضاً تماماً لقصد البراهمة لإبطال النبوة. فالأرجح أنه كان يقصد تقويض حجج البراهمة، من حيث تصور البعض أصحابه بها.

(١٧٧) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج ١ (سبق ذكره)، ص ٨٦.

(١٧٨) تأسس مشروع الرازي (الطبيب) المعرفي، جوهرياً، على إيمان - لا يتزعزع - بالتفكير الحر النابع من استقلال العقل ورفض التقليد. فالمقل عنه هو المصدر الأول والأهم للمعرفة، ولذلك ينبغي وأن لا نحطه عن رتبته، ولا ننزله عن درجته ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه ولا وهو الزمام مزموماً، ولا وهو المتبوع تابعاً. انظر: الرازي: رسائل فلسفية (نشرة كراوس)، القاهرة.

يكون - كما كان ابن الراوندي - مجرد متابع لأقوال البراهمة. ومع ذلك فإن منهج ابن الراوندي في النقل عن البراهمة يعد مقدمة ضرورية لمنهج الرازي في تمثيل عقلانية دخيلة بقصد استيلاد عقلانية أصيلة^(١٧٩).

وقد أفرد ابن الراوندي كتاب (الزمره)^(١٨٠) لإنكار الرسل وإبطال رسالتهم. وأول ما يبدأ به حجة البراهمة الشهيرة في وأن العقل أعظم نعم الله. وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه، ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب. فإن كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه (أي العقل) من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته (أي النبي)، إذ قد غنيا بما في العقل عنه، والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والاطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته^(١٨١). وهكذا تبدو النبوة في الحالين لا معنى لها، لأنها إما أن تقر ما يقره العقل وحينئذ تكون تابعة له، ولا حجة فيها، وإما أن تخالف ما يقره العقل، وحينئذ يجب رفضها^(١٨٢). وإذ صاغ ابن الراوندي

= ١٩٣٩ ص ١٨، ولهذا لو أن الرازي قد ابتدأ حجج إنكاره للنبوة بتبشير ويقول البراهمة، لكان بذلك يدحض حججه من الأساس فهذه الحجج تستمد قوتها فقط من أن العقل مستقل في التفكير غير تابع أو مقلد للأنبياء أو للبراهمة سواء بسواء.

(١٧٩) وقد كان ذلك موافقاً لأحد أهم الآليات المنهجية التي اتبعتها الحضارة الإسلامية في أزمنة (الازدهار والفتح)؛ وأهني بذلك الانتقال من (النقل والترجمة) إلى (التمثيل والإبداع). أما في أزمنة (الإنهيار والتخلف) فلم يعد سائداً إلا (النقل والترجمة والشرح والاجترار) فقط، وتبقى (النهضة) مشروطة بالانتقال من ذلك كله إلى (التمثيل والإبداع). وبهذا تتأكد دوماً، الطبيعة المتناقضة للتجديد بوصفه إتيافاً من أعماق القديم.

(١٨٠) لم تكن لتعرف شيئاً من هذا (الكتاب) لولا أن (الخطاط) قد أشار في رده على ابن الراوندي إلى الكثير من مسائله، ولولا أن (المؤيد الشيرازي) قد احتفظ في (المجالس المؤيدية) بقررات أساسية منه، حيث يعرض الشيرازي لأقوال ابن الراوندي في الطعن على النبوة ويعقب عليها بالنقض والرد، وذلك في المجلس السابع عشر من المائة الخامسة، إلى المجلس الثاني والعشرين. انظر: إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، ج ١، ص ٨٥.

(١٨١) عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام. (مكتبة النهضة المصرية)، القاهرة ١٩٤٥، ص ٨٠.

(١٨٢) ويتأتى هذا التناقض - الذي يبدو رفاهه مستحيلاً - من كون العلاقة بين العقل والنبوة، علاقة (هوية صورية)، في حين كان يمكن قهر هذا التناقض ورفعه، لو أمكن صياغة العلاقة بين العقل والنبوة على (الطريق الجدلية). فلو أن ابن الراوندي قد أدرك الدلالة الحقة لحديث النبي عن اكتمال الدين به، لتجلى له ضرب من التطور الديني المتصاعد للأمام لا يجد تفسيراً إلا في حياة البشر ووعيهم المتصاعد بدوره. فالوحي البشري يكون في بعض مراحل تطوره - خاصة أطوار شفاقه =

العلاقة بين العقل والنبوة على هذا النحو، فإنه يقرر أن النبوة تخالف ما يقره العقل، «فإن الرسول أتى بما كان منافراً للعقول مثل الصلاة وغسل الجنابة، ورمي الحجارة (في الحج)، والطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر، والعدو بين حجرتين (الصفاء والمروة) لا يتفغان ولا يضران، وهذا كله مما لا يقتضيه عقل، فما الفرق بين الصفاء والمروة، إلا كالفرق بين أبي قبيس وحري (جبلان بمكة)، وما الطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت» (١٨٣). وهكذا لم يأت الرسول إلا «بما كان منافراً للعقول»، ولهذا فإن القول بأن «الرسول شهد للعقل برفعته وجلاله» (١٨٤)، إن دل على شيء، فإنما على كذب الرسول، لأنه «إن كان صادقاً، فلم أتى بما ينافره» (١٨٥).

ولأن النبوة تخالف ما يقره العقل، والرسول كاذب، فإن المعجزات التي يحتج بها الأنبياء على النبوة غير مقبولة، لأن «المخاريق شتى وأن فيها ما يبعد الوصول إلى معرفته، ويدق عن المعارف لدقته» (١٨٦). ومن ناحية أخرى، فإن أخبار هذه المعجزات قد تواترت إلينا عن «شرذمة قليلة يجوز عليها المواطأة في الكذب» (١٨٧)، إذ «من ذا الذي يسلم أن الحمى يسبح أو أن الذئب يتكلم؟» (١٨٨). كما يباشر ابن الراوندي نقداً لمنطق المعجزة الداخلي المتهافت، خاصة حين يسخر من معجزة الملائكة الذين أنزلهم الله يوم وقعة بدر لنصرة النبي. قائلاً: إنهم «كانوا مغلولي الشوكة، قليلي البطشة، على كثرة عددهم، واجتماع أيديهم وأيادي المسلمين،

= واغترابه - في حاجة إلى عون على ادراك ذاته وكشف جوهره. وهذا ما يقوم به (الوحي)، الذي كان لزاماً عليه - تبعاً لذلك - ان ينقطع بعد اكتمال الوحي وتام تحرره. وهكذا تبدو العلاقة الحقة بين (الوحي) و(الوحي) اتصالاً، لا انفصالاً، وتداخلاً، لا تناقضاً. وهذا ما لم يكن بمقدور البراهمة إدراكه، لأن الدين الهندي، هو في جوهره، وعي خالص بالذات وبالعالم، لا مكان فيه (لوحى) خارج نطق (الوحي). ولهذا تجلى (الوحي) للبراهمة مناقضاً (للوحي).

(١٨٣) المصدر السابق، ص ١٠١-١٠٢.

(١٨٤) المصدر السابق، ص ١٠٢.

(١٨٥) المصدر السابق، ص ١٠٢.

(١٨٦) المصدر السابق، ص ١٠٢، وقلن ذلك بما قاله اسبينوزا من أن المعجزة عمل من أعمال الطبيعة، نجهل عللها، ولا نستطيع ادراكها بالنور الفطري (العقل)، وبالتالي يمكن تفسير المعجزات التي يرويها الكتاب لو عرفنا عللها الطبيعية. انظر: اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة (سبق ذكره)، ص ٢٢٤.

(١٨٧) عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ١٠٣.

(١٨٨) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج ١، ص ٨٦.

فلم يقدروا على أن يقتلوا زيادة على سبعين رجلاً. ثم يتساءل «أين كانت الملائكة في يوم أحد لما توارى النبي ما بين القتلى فزعاً، وما باله لم ينصروه في ذلك المقام»^(١٨٩). ويتبدى المنطق المتهافت للمعجزة - طبقاً لابن الراوندي - في أنه «إذا كانت المعجزة نصراً من الله يجيء في وقت الحاجة إليه، فإن حدوثها في الحالات الأكثر حرجاً وضيقاً أولى من حدوثها في الحالات الأقل حرجاً وضيقاً»^(١٩٠).

ولا يتوقف ابن الراوندي عند انتقاد هذه المعجزات المتواترة فقط، بل يتطرق في نقد المعجزة الدائمة، أعني القرآن. فإن كان اعجاز القرآن يتأتى من «نظمه العجيب في البلاغة والفصاحة الخارجة عن العادة»^(١٩١)، فإن ابن الراوندي يرى «أنه لا يتمتع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عدة من تلك القبيلة، أفصح من تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة - وهب أن فصاحته (القرآن) طالت على العرب، فما حكمه على المعجم الذين لا يعرفون اللسان، وما حجته عليهم»^(١٩٢). أي أن فصاحة القرآن - طبقاً لابن الراوندي - ليست بمعجزة، لأنها ليست عملاً «خارجاً عن العادة» - يتعذر تفسيره - بل عملاً يبدو في مقدور البشر بلوغه، وحتى تجاوزه. ولذا رأى ابن الراوندي أن كلام «أكرم بن صبيح» مثلاً، أحسن من «إنا أعطيناك الكوثر»^(١٩٣).

وإذ أدرك ابن الراوندي أن «بعض أهل الكلام (يقولون أيضاً) أن نظمهم (القرآن) ليس بمعجزة»^(١٩٤)؛ فإنه اضطر للمبور من هذا (النقد الخارجي) المتعلق بالصياغة الأسلوبية، إلى ضرب من (النقد الداخلي)، الأكثر جلدية، يرد نشأة النص (القرآن) إلى شعور^(١٩٥) الجماعة، ولا شعورها أيضاً، أو يهدف - على الأقل - إلى إبراز تحدي معنى النص للعقل، فإن النبي «لما وصف الجنة، قال: فيها أنهار من لبن لم يتغير طعمه، وهو

(١٨٩) عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلهاد في الإسلام، ص ١٠٦-١٠٧.

(١٩٠) أدونيس: الثابت والمتحول، ج ٢، (سبق ذكره)، ص ٧٥.

(١٩١) البغدادي: أصول الدين، (سبق ذكره)، ص ١٨٣.

(١٩٢) عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلهاد في الإسلام، ص ١٠٣.

(١٩٣) المصدر السابق، ص ١١١.

(١٩٤) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٣، (سبق ذكره)، ص ١٦.

(١٩٥) «فالشعور - هنا - هو الذي يدرك العالم ويتصوره ثم يعبر عنه في صورة مثل أو قصة أو حكاية خيالية أو أسطورة، وتحركه بواعث وغايات قصدية، وبهذا يكون النص من وضع الشعور. انظر: حسن حنفي: مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية، (مجلة ألف)، منشورات الجامعة الأمريكية بالقاهرة. العدد الثاني، ١٩٨٢، ص ٢٩.

الحليب، ولا يكاد يشتهي إلا المجائع، وذكر العسل، ولا يطلب صرفاً، والزنجبيل، وليس من لذيذ الأشربة، والسندس يُفرش ولا يُلبس، وكذلك الإستبرق الغليظ من الديباج.. ومن تخايل أنه في الجنة يلبس هذا الغلظ ويشرب الحليب والزنجبيل، صار كمروس الأكراد والنبط^(١٩٦). يود ابن الراوندي أن يؤكد - طبقاً لهذا القول - أن «وصف الجنة» مستمد بأسره من تجربة العيش في الصحراء، بما فيها من شظف وقسوة، وبهذا يكون النص من وضع الشعور، وليس تبليغاً أو وحياً من الله.

ومن جهة أخرى، يؤكد ابن الراوندي أن ثمة في القرآن - من جهة المعنى - ما يناقض حقائق العقل، فهو يرى أن اللغة نتاج إنساني قديم «فإن الكلام مستمل عن الراجلين، صاعداً قرناً قرناً إلى ما لا نهاية له، فليس للمخلوق أول»^(١٩٧). وهذا يعني أن اللغة اصطلاح وتواطؤ، وليست توقيفاً ووحياً، أي أنها ليست تعليماً من الله. وفي هذا ما يناقض تفسير الآية: «وعلّم آدم الأسماء كلها»، التي تعني أن الله هو الذي أعطى اللغة لأدم^(١٩٨). وهكذا بات إعجاز القرآن - إن من حيث مبناه أو معناه - على غير وفاق مع العقل، وهذا ما كرس ابطال النبوة تكرساً تاماً. وبهذا النقد الأخير (للنص) بدا ابن الراوندي مجاوزاً للإطار السوري للنقد البرهمي، الذي استنفذ قواه في إبراز مجرد التناقض السوري بين العقل والنبوة. إذ غدا (النقد) عنده، نقداً (للموضوعي)، وليس (للسوري).

ولكن نقد ابن الراوندي للنبوة وإبطاله لها، لم يتمخض - بالرغم من ذلك - عن تطوير إطار معرفي بديل، تنتفي منه مأخذه على نمط المعرفة النبوي؛ وأعني الإبتاعية والتقليد خاصة. فالحق أنه كان - هو نفسه - متابعاً ومقلداً للبراهمة في الكثير. ولهذا كان الرازي (الطبيب) ٣١١ هـ، أكثر تقدماً، حين بدا أنه يبطل النبوة، بقصد الفساح الميدان لمعرفة مدارها العقل والطبيعة. فقد طوّر الرازي نقداً عاماً للنبوة والدين على أسس عقلية وتاريخية وأثروبولوجية، ولهذا بات قريباً من تيار التنوير الأوروبي، الذي استند في (نقد الدين) إلى الأسس ذاتها، وازداد التقارب قوة، حين طوّر الرازي نقداً متقدماً للكتب المقدسة. وهكذا، يمكن القول - حتى بصرف النظر عن الإقرار بأن نقد الرازي للدين

(١٩٦) عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ١٣٣.

(١٩٧) المصدر السابق، ص ١٠٧.

(١٩٨) المصدر السابق، ص ١٢٣.

والنبوة وكان منبع الإعتراضات التي وجهها عقليو أوروبا إلى الدين والنبوة في عهد فردريك الثاني^(١٩٩) - إن التقارب بين الرازي وبين تيار التنوير الأوروبي يبدو أكثر من لافت^(٢٠٠).

وقد أبطل الرازي النبوة إنطلاقاً من قناعة كاملة، بأن (الأولوية) - في أي معرفة أو اخلاق - هي للعقل الذي «أدركنا به جميع ما ينفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل إلى بغيتنا ومرادنا، وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا المستورة عنا، وبه وصلنا إلى معرفة الباري عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا»^(٢٠١). ولعل أهم ما يظهره (النص) أن في العقل كفاية عن كل ما سواه، وأن النبوة لا تضيف شيئاً إلى ما يعرفه الإنسان (بالعقل). فبالعقل لم يعرف الإنسان الحياة والأخلاق والصنائع فقط، وإنما عرف الله كذلك. وعلى هذا بات أصل الدين والدنيا (أو مضمون النبوة) معروفاً بالعقل، وهذا يعني أنه لا حاجة إلى النبوة. وهكذا يتأتى إبطال النبوة عند الرازي، لا من التعارض مع العقل، بل من التوافق التام بينهما^(٢٠٢).

ويدو أن نظريته في المساواة بين البشر هي التنتاج المنطقي للقول (بأولوية) العقل في ميدان المعرفة، لأن «العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس جميعاً». فالبشر جميعاً

(١٩٩) إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، ج ١، ص ٩٠.

(٢٠٠) فكما طوّر الرازي - استناداً إلى ثلثية العقل والطبيعة والتاريخ - نقداً شاملاً للدين والنبوة، استقام التنوير الأوروبي بدوره، على ذات الاضلاع الثلاثة. فقد بات (العقل) هو السلطة الوحيدة في ميدان المعرفة والدين والأخلاق حيث انتجز التنوير مشروعاً أساسياً يتمثل في إدخال النقد العقلي إلى ميدان الحياة الدينية والاجتماعية، بعد أن كان سلطان العقل قاصراً - لضرورة تاريخية - فلم يطل الدين والأخلاق عند ديكارت. أما (الطبيعة) فلم تعد ميداناً للإشراق أو التجلي الإلهي، بل مجالاً للعلم واطاراً للتقدم. وأخيراً أصبح (التاريخ) ميداناً لنشأة (النص الديني) وابتثاق العبادات والعقائد، ومن هنا ترعرع علم النقد التاريخي للكتب المقدسة.

(٢٠١) الرازي: رسائل فلسفية، نشرة كرايوس، القاهرة، ١٩٣٩ ص ١٨.

(٢٠٢) لعل من قبيل المفارقة، أن الرازي قد أبطل النبوة استناداً إلى توافقها التام مع العقل. فقد أسس الفلاسفة المسلمون - في المقابل - للتقارب بين العقل والنبوة على هذا التوافق ذاته، أعني على أن مضمون (العقل) نبوة، ومضمون (النبوة) عقل. ويدو أن الرازي قد استفاد هذه الحجة من البراهمة الذين أبطلوا النبوة، استناداً إلى كفاية العقل، لأنها تأتي مؤكدة لما في العقل من التحسين والتشجيع والحظر والإيجاب. وبالرغم من هذا الحس البرهمي، فإن الرازي تقدم البراهمة حين تجاوز الوضع الصوري للعلاقة بين العقل والنبوة في إطار المخالفة أو الموافقة، ثم الرفض في الحالين، وأسس إبطاله للنبوة على أحد بدائل (أما) ... (أو)، دونهما معاً.

يملكون نصيباً متساوياً من الإستعداد للمعرفة، دون أن تكون هناك «طبقية معرفية» تقسم الناس إلى إمام ومأموم أو فاضل ومفضول. ولهذا فإنه «من أين (يجب) أن الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم، وفضلهم على الناس، وجعلهم أدلة لهم، وأحوج الناس إليهم؟ ومن أين (يجوز) في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويشلي (يعلي) بعضهم على بعض» (٢٠٣). وهكذا يرى الرازي، أن النبوة - من حيث هي اختصاص لبعضهم بالتعليم والهداية - تقوض المساواة القائمة على وحدة القسمة العادلة للعقل بين البشر، لأنها تؤدي إلى تفضيل بعض الناس على بعض، وهذا ما يباه العقل ولا يقره. إذ يؤدي هذا (التفضيل والإختصاص) إلى الشقاق والعداوة بين الناس، ولذلك فإن «الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم من عاجلهم وآجلهم، ولا يفضل بعضهم على بعض فلا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا، وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض. فتصلق كل فرقة إمامها، وتكذب غيره، ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ويعم البلاء ويهلكوا بالتعادي والمحاربات» (٢٠٤). وهكذا طور الرازي (نقداً أنثروبولوجياً) للنبوة، إذ عدها أساساً لتقويض (الإجتماع الإنساني)، لأنها تؤدي إلى أن «يعم البلاء ويهلك الناس بالتعادي والمحاربات» حيث «تجعل بعضهم أئمة لبعض». وقد بدا أن الرازي يعارض، بذلك، أولئك الذين جعلوا النبوة أصلاً للإجتماع الإنساني، «لأن الإنسان إذا استقل بامر نفسه، ازدحم على ما يشتهي.. فيقع من ذلك الهرج والتنازع ويختل أمر الإجتماع، وهذا الإختلال لا يندفع إلا بعدل يحفظه شرع يفرضه شارع يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدعو إلى طاعته وتحث على إجابته» (٢٠٥). ولعل الأرجح أن هذا التصور الأخير، هو الذي انبثق في معارضة تصور الرازي أصلاً. وهكذا تفترض النبوة «إختلال أمر الإجتماع الإنساني» إختلالاً لا يندفع إلا بها، في حين يبقى (العقل) مصدراً أوحده لوحدة وسواسية البشر. وإذا كان «استواء البشر في الهمم والعقول» هو الدرب الذي تأدى بالرازي إلى إبطال النبوة، فإنه لم يكن غريباً أن تتطور كل محاولات نقض الرازي من تصور للبشر وقد تفاوتوا في الهمم والعقول (٢٠٦).

(٢٠٣) المصدر السابق، ص ٢٩٣.

(٢٠٤) الرازي: رسائل فلسفية، ص ٢٩٥.

(٢٠٥) أبو التواء شمس الدين الإصفهاني: شرح مطلع الأنوار، (سبق ذكره) ص ١٩٨ - ١٩٩.

(٢٠٦) ومن هنا، أكد أبو حاتم الرازي - الخصم الألد للرازي الطيب - «أننا لا نرى في العالم، إلا إماماً ومأموماً، وعالماً ومتعلماً في جميع الملل والأديان والفلسفات. ولا نرى الناس يستفتون عن الأئمة =

وإذ تبدلت (النبوة) للرازي - على صعيد السوسولوجيا - مثاراً «للتعادي والمحاربات» بين البشر، في حين بقي (العقل) عنده، شاهداً على وحدة وسواسية البشر؛ فإن ذات التباين قد تبدى له، على صعيد الإيستمولوجيا، إذ يتأدى العقل إلى وحدة المعرفة الإنسانية، وذلك في الوقت الذي لا تحمل فيه دعاوى الأنبياء، غير التناقض وحده. فقد وزعم عيسى أنه ابن الله، وزعم موسى أنه لا ابن له، وزعم محمد أنه مخلوق كسائر الناس... وماني وزرهشت (زرادشت) خالفاً موسى وعيسى ومحمد في القديم، وكون العالم، وسبب الخير والشر. وماني خالف زرهشت في الكونية (النور والظلمة) وعالمهما. ومحمد زعم أن المسيح لم يُقتل واليهود والنصارى تنكر ذلك وزعم أنه قُتل وصُلب^(٢٠٧). وهكذا فإنه ليس سوى (التناقض)^(٢٠٨) بين الأنبياء. وهذا يعني - طبقاً للرازي - إبطال النبوة، لأنه لما كان مصدر النبوة، وهو الله، واحداً، والله لا يمكن أن يتناقض، فإن الأنبياء - إذن - هم الذين يتناقضون، وهذا يعني «أنهم لا ينطقون عن الحق، والنبوة بالتالي باطلة»^(٢٠٩).

وقد ذهب الرازي - استناداً إلى كون (العقل) فقط، هو (الحجة)، على المستويين الأثروبولوجي والإيستمولوجي - إلى تفنيد الزعم (بحجية) الكتب المقدسة. وتبعاً لذلك، أبطل إعجاز القرآن، إن من حيث مبناه أو معناه، لأنه إن كان ثمة من يزعمون «أن المعجزة قائمة موجودة، وهي القرآن، ويقولون: من أنكر ذلك غليات بمثله»^(٢١٠)، (فإن الرازي

= والعلماء، (لأنهم) لم يُلهموا معرفة مضارهم ومنافعهم... بل يحتاجون إلى علماء يتعلمون منهم». انظر: الرازي: رسائل فلسفية. ص ٢٩٦. ومن هذا الإقرار بالتفاوت بين البشر تنأت النبوة. ويبدو أن هذا التصور قد بلغ مداه عند الشيعة خاصة، فقد أدرك كوربان - الذي لا يشك البعض في تشيعه - أن «إنكار كل بنيان يقوم فيه العالم على أساس تراتبي، ذي علل وسيطة يهدم فكرة النبوة من أساسها». انظر: كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٨٨. ولهذا فإن الوسط الشيعي - حسب كوربان وهو الوسط الذي كان ملائماً لينشأ فيه علم نبوة لأنه يستند - جوهرياً - إلى بنيان يقوم فيه العالم على أساس تراتبي.

(٢٠٧) عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلهاد في الإسلام، ص ٢٠٧.
(٢٠٨) لم يندر الرازي - دون شك - التلاحم الصميمي بين أطوار (الوحي) وأطوار (الوحي). ذلك التلاحم الذي يذيب ما ارتأه من (تناقض) بين الأنبياء، في (وحدة جدلية) تبدى، فقط، وراء ضروب التناقض، انظر أيضاً: حاشية رقم (١٨٢) من هذا الفصل.
(٢٠٩) عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلهاد في الإسلام، ص ٢٠٨.
(٢١٠) يبدو هذا المنطق التبعي - طبقاً للرازي - متهاكاً ولبداً لأنه وليس في وسع إنسان أن يأتي تماماً بما أتى به آخره. انظر: عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلهاد في الإسلام، ص ٢١٩.

يرد) إن أردتم بمثله في الوجوه التي يتفاضل بها الكلام، فعلياً أن نأتيكم بألف مثله من كلام البلغاء والفصحاء والشعراء وما هو أطلق منه ألفاظاً وأشد إختصاراً في المعاني، وأبلغ أداءً وعبارة وأشكل سجعاً، فإن لم ترضوا بذلك، فإننا نطالبكم بالمثلى الذي تطالبوننا به»^(٢١١). وإذا كان هذا النقد يتعلق بالقرآن من حيث مبناه فقط، فإنه من حيث المعنى أيضاً «مملوء من التناقض، وهو أساطير الأولين، وهي خرافات»^(٢١٢). ولهذا تعجب الرازي من القول بأن «القرآن هو المعجزة»^(٢١٣)، حيث أنه «لو وجب أن يكون كتاب حجة؛ لكانت كتب أصول الهندسة والمجسطي الذي يؤدي إلى معرفة حركات الأفلاك والكواكب ونحو كتب المنطق وكتب الطب الذي فيه علوم مصلحة الأبدان، أولى بالحجة مما لا يفيد نفعاً ولا ضرراً ولا يكشف مستوراً»^(٢١٤). وهكذا نادى الرازي من (عجاز الإلهي) إلى (عجاز الإنساني)، حيث رأى أن هناك نتائجاً (إنسانياً) أعلى من القرآن^(٢١٥)، أن من حيث الشكل والمبنى، أو من حيث المضمون والمعنى.

وإذا كانت النبوة - وبالتالي الدين - تخرج بذلك كله، عن حكم العقل تماماً؛ فإن الرازي يرد الإنتشار الواقعي للدين بين البشر إلى سيادة اللاعقلانية في النظر والعمل. فإن «أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد، ورفضوا النظر والبحث عن الأصول... ورووا عن رؤسائهم أخباراً توجب عليهم ترك النظر ديانة، وتوجب الكفر عن من خالف الأخبار التي رووها... وإن سئل أهل هذه الدعوى عن الدليل على صحة دعواهم، استعاروا غضباً، وهلدروا دم من يطالبهم بذلك، ونهوا عن النظر، وحرضوا على قتل مخالفينهم. فمن أجل ذلك اندفن الحق أشد اندفان. وإن كنتم أشد انكتماً»^(٢١٦). وهكذا

(٢١١) المصدر السابق، ص ٢١٥ - ٢١٦.

(٢١٢) المصدر السابق، ص ٢١٥.

(٢١٣) المصدر السابق، ص ٢١٥.

(٢١٤) المصدر السابق، ص ٢١٩.

(٢١٥) والحق أن هذا التصور - أعني تصور وجود نتاج إنساني أعلى من القرآن - قد شاع منذ القرن الثاني الهجري تقريباً. ويرجع ذلك - فيما يبدو - إلى اطلاع العقل العربي بتأثير حركة الترجمة - على نصوص لم يعرف مثلها سابقاً، كالنصوص اليونانية والهندية خاصة. هذه النصوص التي كشفت - للعقل العربي - عن قدرة العقل الإنساني على أن يؤلف نتاجاً يبلغ من الجودة - شكلاً ومضموناً - حداً لا يقل كثيراً عن النص الإلهي. بل لعله يزيد كما رأى الرازي مثلاً.

(٢١٦) عبد الرحمن بدوي: من تلويح الإعلاء في الإسلام، ص ٢١١ - ٢١٢.

ساد الدين واندفن الحق (العقلي بالطبع) بين أهل الشرائع بالتقليد والإكراه وكذلك ومن طول الإلف لمذهبهم، ومر الأيام والعادة، واغترارهم بلحى التيوس المتصدين في المجالس، يمزقون حلوقهم بالأكاذيب والخرافات، وحدثنا فلان عن فلان بالزور والبهتان، ورواياتهم الأخبار المتناقضة^(٢١٧). إن سيادة الدين، إذن، ترتبط بسيادة (اللاعقلانية) في النظر والعمل. وهكذا بدا وكأن الرازي - الذي «يتزع نزعة فكرية حرة من كل آثار التقليد أو العدوى، ويؤكد حقوق الفعل وسلطانه الذي لا يحده شيء، وينحصر منحى تنويراً شبيهاً كل الشبه بحركة التنوير عند السوفسطائيين اليونانيين، وخصوصاً بحركة التنوير في العصر الحديث في القرن الثامن عشر»^(٢١٨) - يضع العلاقة بين العقل والنبوة في إطار من التناقض التام. فانتهى إلى التوضيحية (بالنبوي) لأجل (العقلي).

وقد كان ضرورياً أن تنبثق في مواجهة ذلك كله، ردود المتكلمين ودفاعاتهم، ولكن تماماً مع القشور - في الأغلب - دون اللباب. فالحق أن تيار - إبطال النبوة - عند ابن الراوندي والرازي وغيرهم، كان يبدو على أنه الرد النظري الممكن على اغتراب الإنسان - السياسي والاجتماعي - وضياعه في العالم. وكما دافعهم، اكتفى المتكلمون بالرد النظري على دعوى (إبطال النبوة)، دون الإقتراب من نقد الظروف القاسية التي تؤدي إلى ضياع الإنسان واغترابه. ولعله كان مؤسفاً، حقاً، أن يتأذى الرد الكلامي - خاصة الأشعري - إلى تكريس مزيد من الشروط التي يبدو الإنسان في ظلها كياناً غريباً بلا حول ولا قوة.

(٢١٧) المصدر السابق، ص ٢١٢.

(٢١٨) المصدر السابق، ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

الفصل الرابع

«النبوة عند الأشاعرة»

«إن وضع مبدأ يسلب الحرية الإنسانية قيمتها على الإخلاقي، يكون تعدياً على الحقوق المطلقة لله نفسه، ككث... «الدين في حدود العقل»^(٩)»

تبدت «مناهضة النبوة» - فيما سبق - على أنها نوع من الإحتجاج Protest الزاعق على اغتراب الإنسان المادي والروحي في العالم. ذلك الإغتراب الذي ارتبط - عضوياً - بتحول الإسلام - (الدين) إلى سلطة، كان مؤسفاً حقاً أن لا تحمل بعضاً من تسامحه مع (الآخر)^(١٠)، بل مارست - ويأسه - ضروياً شتى من العنف والتشدد. فبدا وكأن قهر الإغتراب وامتلاك الحرية مشروط بزحزحة هذه السلطة ومناهضتها؛ ومن هنا كان إبطال النبوة رداً على الإسلام - السلطة، لا الإسلام - الدين.

ولقد كان لزاماً تفهّم «الوضع التاريخي» المتشدد الذي تأدى إلى تبلور هذا الضرب من الإغتراب، وبالتالي مناهضة النبوة. ذلك «الوضع» الذي يمثل هو ذاته - وتلك مفارقة - ضرباً من الانحراف والمناهضة لمقصد الدين الأصيل. وهكذا يكون الإغتراب قد نشأ عن وضع لا ديني، تبدى «قهره» ممكناً فقط، عبر مناهضة ما هو ديني مطلقاً؛ أعني أن هذا الضرب من الإغتراب وقهره أيضاً قد انبثقا عن مصدر واحد، يتمثل في (مناهضة الدين) أو الانحراف عن مقصده الأصيل على الأقل. ولهذا كان من المحتم على أي تيار يستهدف بناء النبوة في مواجهة مناهضتها، أن يكشف عن البنية اللاإدنية واللاإنسانية للوضع

(٩) نقلاً عن: حسن حنفي: قضايا معاصرة، ج-٧، (دار الفكر العربي)، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٧٠.

(١٠) هكذا كان المصير الدائم للإسلام، حين يتحول - في التاريخ - إلى أبنية إنسانية، سياسية أو حضارية شاملة. فإنه إذا كان الإسلام (الحضارة) تمثل تراجماً عن الإسلام (الدين)، من حيث أن مركزته الدينية لم تنأى إلى مركزية حضارية مماثلة، فإن الإسلام (السلطة السياسية) يمثل أيضاً تراجماً عن الإسلام (الدين)، من حيث أن تسامحه الديني لم يتأدى إلى تسامح سياسي. وهكذا يبقى مازق الإسلام ماثلاً أبداً في (التاريخي) لا في (الديني).

التاريخي الذي ظهر فيه تيار «مناهضة النبوة». أما أن يعمل، كالأشاعرة - ولو من غير وعي - في سبيل تكريس هذا «الوضع التاريخي» المتشدد، من خلال تنظير عقائدي تهيمن عليه المطلقات الإلهية والسياسية، فإن شيئاً لا يحدث، غير تثبيت ذات الإغتراب الذي نشأ عنه، أصلاً، «إبطال النبوة»، والذي أدرك الممتزلة، فقط، أن قهره غير ممكن، إلا بالكشف عن الجوهر الأصيل للدين؛ أعني جوهره الإنساني خاصة^(٢).

والحق أن ما سبق يقتضي، لا مجرد عرض آراء الأشاعرة في النبوة عرضاً يسوده السرد والانتقال من نقطة إلى أخرى انتقالاً يخضع للهوى والإتفاق، بل صياغة بنيوية شاملة لنسق أشعري كلي تتلرج تحته جملة من القضايا والمسائل - بينها النبوة بالطبع - التي لا تجد تفسيراً علمياً منضبطاً إلا في إطار هذا النسق الكلي فقط. ويبدو أن المدخل إلى صياغة هذا النسق، يكمن - بصورة أساسية - في التعرف على تصور الأشاعرة لمفهوم «العلاقة» بين دوائر الوجود الثلاث: الله، والإنسان، والعالم، حيث تتباين كافة الأنساق الفكرية والحضارية بدءاً من تصورها لمفهوم «العلاقة» بين هذه الدوائر الثلاث^(٣).

(٢) من هنا يأتي ذكر الأشاعرة قبل الممتزلة في تحدي صارخ للبناء التاريخي للعلم، إذ تفرض الضرورة التاريخية ذكر الممتزلة قبل الأشاعرة، حيث تأسس الإعتراف واستقرت مدارسه قبل ولادة الأشعري نفسه. وبهذا يكون خط التطور التاريخي للعلم، تراجعاً من (العقلي والإنساني) - الممتزلة - إلى (اللاعقلي والإنساني) - الأشاعرة. وليس من شك في أن الضرورة الحضارية الراهنة تفرض بناءاً مضاداً يكون فيه التطور صعداً من (اللاعقلي والإنساني) - الأشاعرة - إلى (العقلي والإنساني) - الممتزلة. وهذا أمر مشروع تماماً. لأن الشاغل هو صياغة تستهدف بناء (الحاضر والمستقبل) ولو بمعارضة ما هو تاريخي أصحاً.

(٣) يتأكد ذلك من أن تطور العقل الأوروبي منذ هيراقليطس إلى اليوم، يتنظمه ثابت بنيوي واحد، قوامه تمحور العلاقات في بنية هذا العقل حول محور واحد قطبيه: العقل (الإنسان) والطبيعة. أما (الله) فإنه - رغم كونه الضلع الثالث - لا يشكل طرفاً مستقلاً بنفسه عن الطبيعة والإنسان؛ بمعنى أنه إما أن يكون ملتصقاً بالطبيعة - بوصفه قوة منظمة تتدخل لإضفاء النظام والتمييز على الموجودات - في مواجهة الإنسان، أو ملتصقاً بالإنسان - كما أظهر اللاهوت المسيحي - في مواجهة الطبيعة، حيث بدا تجسد الله في المسيح على أنه جمع الله والإنسان في قطب والطبيعة في قطب مقابل. انظر: محمد عابد الجابري؛ تكوين العقل العربي، (سبق ذكره)، ص ٢٧ - ٢٨.

أما والعقل العربي؛ فإن «العلاقات داخله تتمحور حول ثلاثة أقطاب: الله، الإنسان، الطبيعة. وإذا أردنا تكتيف هذه العلاقة حول قطبين اثنين فقط، كما فعلنا بالنسبة للعقل اليوناني - الأوروبي، وجب أن نضع في أحدهما (الله) وفي الآخر (الإنسان). أما الطبيعة فلا بد من تسجيل غيابها النسبي، بنفس الدرجة التي سجلنا بها غياب الله في بنية العقل اليوناني الأوروبي، فإن (ذكرة الله) تقوم في العقل =

والملاحظ أن الصياغة الأشعرية لمفهوم «العلاقة» قد اتسمت بطابع صوري مجرد؛ بمعنى أن (تعيين) أي دائرة من الدوائر الثلاث كان - تبعاً للأشاعرة - ممكناً تماماً دون أدنى حضور في الوعي للدائرتين الأخرتين، فإنه يستحيل - في إطار ما هو صوري ومجرد - صياغة علاقة فاعلة بين أطراف، هي صورية أصلاً. ولهذا تأدى الأشاعرة إلى (نفي) مفهوم (العلاقة) بين هذه الدوائر الثلاث، نظراً لما بينها من تباين واختلاف يتجاوز حدود أي بناء صوري مجرد. وعلى الأقل، يبدو أنهم انتهوا - تبعاً لهذه الصورية - إلى أن العلاقة الوحيدة الممكنة بين هذه الدوائر الثلاث، هي علاقة «التسيد والإستعباد» لا «التفاعل والإستيعاب»^(٤). وعلى أي حال فإن العلاقة الحققة؛ أعني من حيث هي ارتباط ضروري -

= اليوناني - الأوروبي بدور «المعين» للعقل البشري على اكتشاف نظام الطبيعة واكتناه أسرارها. أما في العقل العربي، كما تشكل داخل الثقافة العربية الإسلامية، فالطبيعة هي التي تقوم بدور «المعين» للعقل البشري على اكتشاف الله وتبين حقيقته. هنا في الثقافة العربية الإسلامية يُطلب إلى العقل أن يتأمل الطبيعة ليتوصل إلى خالقها: الله، وهناك في الثقافة اليونانية - الأوروبية يتخذ العقل من (الله) وسيلة لفهم الطبيعة أو على الأقل ضماناً لصحة فهمه لها. انظر: المصدر السابق، ص ٢٩. ولكن يبدو أن هذا التصور لبنية العقل العربي يصدق على نحو نسبي غير مطلق. أعني أنه يصدق، فقط، على العقل العربي، كما تشكل داخل الإطار الثقافي الأشعري، حيث لا يملك المرء أن يسجل خياب (الطبيعة أو العالم) فقط، بل وكذلك (الإنسان) الذي أصبح - يكون مجرد ميدان لظهور الفعل الإلهي من خلال «الكسب الأشعري» الشهير - شيئاً - يخلو من الفاعلية - كالتبيعة تماماً. وهكذا انتفى مفهوم (الحد) بين دوائر الوجود الثلاث، وبات الشكل الممكن «للعلاقة» فيما بينها هو السيادة المطلقة (الله) على كل من (الطبيعة والإنسان). والحق أنه لو قُدر للعقل العربي أن يتشكل داخل الإطار الثقافي المعتزلي، لاختلف الأمر تماماً. فقد اتسمت (الطبيعة أو العالم) - عند المعتزلة - بضرب من الإستقلال النسبي، أصبحا معه ميداناً «للتفهم الموضوعي» لا «لالتجلي الإلهي». ومن ناحية أخرى، تحسن (الإنسان) خلف حريته، التي أحرزها بفاعليته في مواجهة (الطبيعة) حين جعلها مجالاً لفهمه وعمله. وقد بدا أحياناً أن قدرة (الله) وفاعليته تتضامن بإزاء هذه الفاعلية الإنسانية، وخاصة عند النظام. وهكذا بلور المعتزلة مفهوماً (للحد والعلاقة) بين دوائر الوجود، فيه، كانت كل دائرة من الدوائر الثلاث تتحدد أو تكتسب هيئتها الحققة من خلال علاقتها بالدائرتين الأخرتين فقط، وفي هذا الإطار يمكن أن يلتصم الذهن ثابتاً بنوعاً أصيلاً يمكن أن ينتظم «العقل العربي» في مرحلته الراهنة.

(٤) يتباين مفهوم (العلاقة) تبعاً لتباين المجال المنطقي المتداول فيه. ففي إطار (المنطق الصوري) لا يكتسي مفهوم (العلاقة) أي معنى أو دلالة جوهرية. إذ يكون الجوهر - أساس كل علاقة - مفارقاً لسائر المقولات والأعراض، التي لا توجد إلا بوصفها كيانات له. ولهذا فإن العلاقة الممكنة بين الجوهر والمقولات هي (سيادة الجوهر) واستيلاءه على سائر المقولات. أما في إطار (المنطق الجدلي) فإن الأعراض تغدو تعينات للجوهر أو صوراً للوجود يخرجها الجوهر من نفسه. والحق أن الجوهر، وإن =

وليس مجرد ارتباط خارجي - بين أطراف يتحدد كل منها بالآخر لا مكان لها في النسق الأشعري مطلقاً.

والحق أن النسق الأشعري يندُّ عن التفسير مع غياب ادراك واضح لهذه الحقيقة، أعني حقيقة انتفاء «العلاقة» - من حيث هي ارتباط ضروري بين أطراف يتحدد كل منها بالآخر - بين الله، الإنسان، العالم. وقد ارتبط ذلك، جوهرياً، بقصد الأشاعرة افساح المجال أمام «سيادة المطلقات»^(٥) داخل النسق. فإن إبراز سيادة «المطلق الإلهي» - على حساب العالم والإنسان بالطبع - هي غاية النسق وعلّة وجوده. ولهذا جاء النسق اجتراراً كاملاً لمفهوم (الله)، حتى ليلوح أن النسق لا يقدم غير تصور للعالم، يخلو إلا من الله. وقد تأدى ذلك إلى نزاع الموضوعية والضرورة عن (العالم) والفاعلية عن (الإنسان)، فصاراً - كلاهما - وجوداً فارغاً هشاً لا قوام له. وعلى هذا فإن الوجود الحق (الله) يكون - طبقاً للأشاعرة - مشروطاً بهامشية كل وجود سواه. والحق أن التضحية بموضوعية (العالم) وضرورته، وفاعلية (الإنسان) وتحرره من أجل إبراز سيادة المطلق الإلهي، كانت من أكثر نتائج النسق الأشعري سلبية. وقد كان حسناً أن تتعارض - هذه النتيجة - مع أحد تقريرات الله، الذي بدا أنه لم يُوجَدَ كلاً من (العالم والإنسان) ليلتمس لذاته (سيادة) - لا معنى لها على هذا النحو، بل ليلتمس - كما أشار هو نفسه^(٦) - (معرفة) بذاته. وعلى هذا فإن

= كان يضع نفسه على أنه عرض، إلا أن ما يضعه حقاً هو جوهر آخر لأن ما يخرج من داخله هو ذاته. وهكذا أصبح ما يضعه الجوهر على أنه عرض، جوهر آخر. انظر: ولتر ستيس. فلسفة هيغل، وهنا تفقد العلاقة الممكنة هي علاقة (التفاعل) بين (جوهرين) يتحدد كل منهما بالآخر. وقد كان طبيعياً، أن تبلور كافة الأنساق المتسلطة - حضارياً ودينيّاً - بدءاً من الفهم الصوري للعلاقة بين دوائر الوجود الثلاث، في حين تبلورت الأنساق المتسامحة بدءاً من الفهم الجليبي للعلاقة.

(٥) بالرغم من أن الأشاعرة قد اهتموا، خاصة، بإبراز سيادة (المطلق الإلهي) الذي ينهار بإزائه كل من الوجود الموضوعي للعالم والوجود الفاعل للإنسان، فإن ذلك قد تأدى بهم - ولو من غير وعي - إلى تأكيد سيادة (المطلق السياسي) في عالم لم يعد فيه الوجود الحق إلا «لمطلق» هو إله أو حاكم. ولهذا ظلت الأشعرية - منذ النشأة - هي ملجأ السلطة الأخير.

(٦) هكذا قال الله في الحديث القدسي: «كنت كثيراً مخفياً. فأردت أن أعرف، فخلقت المخلوق، فيه عرفوني (أو عرفت)». ويبدو أنه لم يكن مخفياً عن غيره فقط، بل عن ذاته أيضاً. فإن أحداً لم يكن هناك أتدل ليكون (الله) مخفياً عنه. ولهذا فإنه خفاء عن (ذات) أدركت - منذ الأزل - ضرورة الآخر لبيان حضورها الخلاق، وليس خفاء عن (آخر) لا وجود له. وهكذا فخلع (الله) لم يُرد - فقط - أن يُعرف من الآخر، بل - بالأحرى - أن يتعرف ذاته المحقة عبر الآخر.

(المعرفة بالذات) - وليست (السيادة على الآخر) - هي المضمون الحق لعلاقة (الله) بكل من (العالم والإنسان). وهذا ما عجز الأشاعرة عن إدراكه حين لم يتصوروا (الله) إلا (السيادة المطلقة) في عالم (إنساني أو طبيعي) لا أثر فيه لفاعلية أو ضرورة.

والحق أن هذه البنية الإطلاقية (Absolutism Structure) - المتجهة إلى تأكيد هيمنة المطلق (الإلهي أو السياسي) على كل ما سواه - تتبدى بجلاء من خلال التحليل البنوي لكافة عناصر النسق الأشعري. واللافت أن الذهن لا يلتصق هذه البنية في مجرد إدراك العلاقات المادية الظاهرية التي تحقق الترابط بين عناصر هذا النسق^(٧)، بل في الكشف عن النظام العقلي الداخلي الذي ينتظم كافة عناصر النسق. وبالرغم من أن تكشف هذا النظام العقلي الداخلي (أو البنية) لا يتحقق إلا من خلال عناصر النسق، فإنه يتعذر تماماً تفسير هذه العناصر (تفسيراً شاملاً) إلا من خلال انتمائها إلى هذه البنية أو النظام العقلي^(٨). وعلى هذا فإن (البنية الإطلاقية) للنسق الأشعري ليست نتاجاً لمجرد إدراك بسيط للعلاقات الظاهرية التي تربط بين عناصر النسق، حيث أنها هي «النظام العقلي الداخلي» الذي ينتظم هذه العلاقات الظاهرية ذاتها ويكسبها المعقولة والتفسير. وبعبارة أخرى فإن ملاحظة بسيطة للروابط الظاهرية بين المباحث الأشعرية في المسائل الإلهية والطبيعية والإنسانية لن تنتهي إلى الكشف عن بنية النسق الأشعري، إذ ينبغي الكشف عن النظام العقلي الداخلي الذي تتمحور حوله هذه المسائل أساساً. وهنا فقط تتكشف بنية النسق التي يمكن - بعد ذلك - ردها إلى بنية أكثر شمولاً.

ولعل بحثاً في - النبوة عند الأشاعرة - يتجاهل الطبيعة البنوية للنسق الأشعري، لا يعدو كونه - في أحسن الأحوال - عرضاً سردياً يتسم بالتفصيل والإفادة، ولكن يفترض من دون شك - معقولة التفسير وعلمية الإحاطة. ولهذا فإن محاولة لصياغة بنوية - توجز دون إخلال - للمباحث الأشعرية في (الذات والصفات) و(المسألة الإنسانية) و(المسألة الطبيعية)، تعد توطئة ضرورية لفهم النبوة فهماً علمياً مضبوطاً.

(٧) زكريا إبراهيم: مشكلة البنية، (سبق ذكره)، ص ٣٣.

(٨) لا يعني ذلك أبداً أن البنية كيان قبلي (a priori)، سابق على عناصر النسق. إذ أن (العناصر) تحقق البنية بالقدر الذي به تحقق (البنية) العناصر ذاتها. وعلى هذا فإن الجدلية (Dialectism)، وليست القبلية (a priorism)، هي مضمون العلاقة بين البنية وعناصرها.

نحو صياغة بنوية موجزة للمباحث الأشعرية:

اللافت أن ثمة ضرباً من التآلف الباطني بين عناصر البحث الأشعري [في الله والعالم والإنسان] يتجاوز مجرد الارتباط الظاهري الهش بين هذه العناصر، إلى وجود بنية عميقة تتمحور حولها كافة هذه العناصر وتستمد منها المعقولية والتفسير. فالحق أن الذهن - حين يتجاوز خصوصية (الفهم) إلى شمول (التفسير)^(٩) - يرصد نظاماً عقلياً داخلياً ينظم كافة عناصر البحث عند الأشاعرة. وهذا النظام العقلي الداخلي هو بمثابة (البنية) التي لا يمكن التماسها - في الآن نفسه - بعيداً عن هذه العناصر ذاتها. وهكذا فإن تحليلاً دقيقاً لمسائل (الذات والصفات) و(العالم الطبيعي) و(العالم الإنساني) قد يؤدي إلى انكشاف البنية العميقة للنسق الأشعري التي تتمحور حولها هذه المسائل ذاتها. وإذ سبقت الإشارة إلى السمة (الإطلاقية) لهذه البنية، فإن تحليل عناصر البحث السالفة، بنوياً، يتكفل بتأكيد هذه السمة.

فقد تأدى الأشاعرة - مثلاً - إلى إثبات الصفات قديمة وزائدة على الذات، وذلك لإحاطة العلم بإستحالة كون من لا علم له، ولا قدرة له، ولا سمع له، ولا بصر له، صانعاً للعالم ومديراً للخلق^(١٠). فإن «من لم يكن (موصوفاً) بهذه الصفات كان موصوفاً بأضدادها، وأضدادها نقائص وأفات تمنع صحة الفعل»^(١١). وهكذا فإن «اسم الله تعالى لا يصلق على ذات قد أدخلوها عن صفات الإلهية»^(١٢). فبدأ وكان نفي (الصفات) يمثل نفياً (للذات)، ومن هنا نشأت ضرورة الإعتقاد بأن «الله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جعلها، وكما دلت الأفعال على كونه عالماً قادراً مريداً، دلت على العلم والقدرة (والإرادة)، لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً»^(١٣)، ولأن «الوصف يقتضي الصفة،

(٩) (الفهم) عبارة عن عملية عقلية تقوم على أدق وصف ممكن لبنية دالة لمسألة ما (كالذات والصفات مثلاً)، في حين يهدف (التفسير) إلى ادماج هذه البنية - كمعبر مؤكّن - في بنية شاملة. لمزيد من التفصيل انظر: لوسيان جولدمان: علم اجتماع الآداب، ترجمة جابر عصفور (مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثاني، يناير ١٩٨١) ص ١٠٤ - ١٠٥.

(١٠) الأسفرايتي: التبصير في الدين، (سبق ذكره)، ص ٣٧.

(١١) الأسفرايتي: التبصير في الدين، (سبق ذكره) ص ٩٩.

(١٢) الخزالي: الاقتصاد في الإعتقاد، (سبق ذكره)، ص ٧٠.

(١٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١٢٨، نقلاً عن: علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي، ج ١ (سبق ذكره) ص ٤٣١. ويبدو أن (قياس الغائب على الشاهد) هو مستند الصفاتية =

كما أن الصفة تقتضي الوصف»^(١٤).

والحق أن إثبات الصفات هكذا؛ أعني قديمة وزائدة على الذات، يرتبط جوهرياً بالبنية الإطلاقية للنسق الأشعري. فقد تأدى بحث الصفات عند الأشاعرة إلى الخوض في مسائل طبيعية وإنسانية ارتبطت - على الخصوص - بإثبات الصفات (قديمة وزائدة) على نحو مباشر، حتى لقد بدا أن البناء الأشعري للصفات لا يقوم إلا على تصور معين لكل من العالمين الطبيعي والإنساني؛ وأعني تصورهما على نحو من الوجود الفارغ الهش الخاضع تماماً لقدرة الله المطلقة وإرادته التي لا يحاط بها. وهذا يعني، طبقاً للأشاعرة، أن فاعلية الصفات الإلهية وإيجابيتها لا تتأكد إلا في مواجهة عالم (طبيعي أو إنساني) منفعل وسليبي.

ولعل هذه «البنية الإطلاقية» للنسق تتجلى، أولاً، في مسألة (الصفة) و(الوصف)، وخصوصاً عندما يؤخذ التصور الأشعري للعلاقة بين الصفة والوصف في مقابل التصور المتمتلي للعلاقة ذاتها. فالصفة - حسب الأشاعرة - هي «الشيء الذي يوجد بالوصف أو يكون له ويكسبه الوصف الذي هو النعت»^(١٥)، أما الوصف فهو «قول الواصف لله تعالى بأنه عالم حي قادر منعم متفضل، وهذا الوصف، غير الصفة القائمة بالله تعالى التي لوجودها به يكون عالماً وقادراً ومريداً»^(١٦). وبهذا تكون (الصفة) كياناً موضوعياً أولانياً (Priori)، قائماً بالذات وسابقاً على الوصف، فتتميز عن (الوصف) الذي يكون تابعاً لها ولقول الواصف أيضاً. إن (الصفات) - أشعرياً - كيانات قائمة بالذات تستقل عن أي مجال للفعل أو الخلق؛ إنها كيانات (مطلقة الوجود)^(١٧) بصرف النظر عن الفاعلية أو عدمها، فإن من الممكن مثلاً «أن توجد قدرة القديم في الأزل وهو غير فاعل بها»^(١٨)

- = الجوهري في إثبات الصفات، فإنه «إذا ثبت أن كون العالم عالماً شاهد (أي في الشاهد) معلل بالمعلم، لزم كون الغائب العالم عالماً معللاً بالمعلم أيضاً.. وعلى هذا الأساس أثبت الصفاتية للغائب الإرادة والكلام وغيرها من الصفات». أنظر: الجويني: البرهان، ج ٢، القسم الثالث، الباب الأول، المسألة الأولى، نقلاً عن: علي سلمي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف بمصر، ط ٤، ١٩٧٨، ص ١٠٨.
- (١٤) الجويني: البرهان، نقلاً عن النشار، ص ١٠٨.
- (١٥) الباقلائي: التمهيد، (سبق ذكره)، ص ٢١٣.
- (١٦) المصدر السابق، ص ٢١٤.
- (١٧) وبذلك تكون الأقرب إلى «المثل الأفلاطونية».
- (١٨) الباقلائي: التمهيد، (سبق ذكره) ص ٣٥.

و(الوصف)، إذ «يصدر عن هذه الصفة القديمة والقائمة بالذات»^(١٩)، فإنه يتكشف عن سمة بعديّة (Posterior) في مقابل السمة الأولائيّة (Prior) (للصفة) عند الأشاعرة. ومن هنا ترسخ ثانويته وتبعيته في النسق. ولهذا الإدراك أهميته القصوى في اجلاء (البنية الإطلاقيّة) للنسق من حيث أن (الوصف) يستلزم - على الدوام - إحالة إلى (آخر). فإن حضور (الآخر) جوهرى في أي (وصف)، إذ قد يكون (الآخر) هو الذي يمارسه وصفاً (لذات)، أو قد تكون (الذات) هي التي تمارسه بوصف نفسها (للآخر)^(٢٠). وهكذا فإن التصور الأشعري للوصف (الذي يستلزم الآخر) تابع للصفة (القائمة بالذات لا تتعداها) يحمل معنى تبعية الآخر (وهو الإنسان بالطبع) وثانويته، بل وإمكانية استبعاده من نسق تبدو فيه السيادة للذات لا تمارس فعاليتها إلا على نحو مطلق.

وقد أدرك بعض من حاولوا صياغة أكثر توازناً وجدلية للعلاقة بين دوائر الوجود الثلاثة (الله - والعالم - والإنسان)، أن هذا التصور للذات الإلهية وصفاتها مطلقة من كل تحديد يتأدى إلى صعوبات لافتة تتعلق بمضمون الذات الإلهية نفسها من جهة، وبعض مسائل الإيمان الجوهريّة من جهة أخرى.

فإن القول - حسب الأشاعرة - بأن الله - مثلاً - «يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حال كونها في زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بموجود موجود»^(٢١)، يعلم قديم زائد على ذاته وقائم بها، يتأدى - ضرورة - إلى افتراض ضرب من التغير في (الذات) يرتبط - دون شك - بالتغير الحادث في العلم القائم بها. فإنه «يعسر أن يتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد، والعلم به بعد أن وُجد علم واحد

(١٩) المصدر السابق، ص ٢١٣.

(٢٠) وذلك إلا أن يقال إن الذات، في الأزل، تصف نفسها لنفسها. ولكن ذلك يتعارض - فيما يبدو - مع ما تقرره هذه الذات نفسها من أنها كانت، في الأزل، كثرًا مخفيًا، فخلقت الخلق لتُعرف. ومن جهة أخرى فإنه إذا كان (ابن عباد المعزلي) قد ذهب، خوفًا من القول بالشرك، إلى أنه «لا يقال إن الله (في الأزل) يعلم نفسه لأنه قد يؤدي إلى تمايز القائم والمعلوم». انظر: الشهرستاني: الملل والنحل (سبق ذكره) - ج ١، ص ٦٨، فكذا لا يقال: يصف الله نفسه في الأزل، لأنه قد يؤدي إلى تمايز الواصف والموصوف.

(٢١) ابن رشد: ضميمّة لمسألة العلم القديم (ببديل فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال)، دار العلم للمجمع، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٣٥، ص ٣٧.

بعينه»^(٢٢)، لأن وجود الأشياء بعد أن لم تكن موجودة يعني أن ثمة (تغيراً) قد حدث يتمثل في «خروج الشيء من العلم إلى الوجود (أو من القوة إلى الفعل)»^(٢٣). وحيث أن العلم واجباً أن يكون تابعاً للموجود، والموجود تارة يوجد قوة، وتارة يوجد فعلاً، فإنه يجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفاً^(٢٤). وهذا يعني أن ثمة تغيراً في (العلم) ينسحب - ضرورة - على (الذات) التي يقوم بها. وقد أدرك البعض (ومنهم الجهم بن صفوان) لزوم هذا التغير في الذات عن إثبات العلم صفة قديمة لها، فانتهى - حرصاً على تنزيه الذات عن كل تغير - إلى أنه «لا يجوز أن يعلم الله الشيء قبل خلقه، لأنه لو علم به قبل خلقه، لم يخل إما أن يكون علمه بأنه سيوجد يبقى بعد أن يوجد أم لا، ولا يجوز أن يبقى لأنه بعد أن أوجده لا يبقى العلم بأنه سيوجد، لأن العلم بأنه أوجده غير العلم بأنه سيوجد ضرورة، وإلا لانقلب العلم جهلاً وهو، على الله سبحانه محال. وإن لم يبق علمه بأنه سيوجد بعد أن أوجده، فقد تغير، والتغير على الله محال»^(٢٥). وقد اضطره هذا إلى أن «يثبت للباري تعالى علوماً حادثة بعدد الموجودات المعلومة»^(٢٦).

ومن جهة أخرى، فإن إثبات (العلم) صفة قديمة وزائدة على الذات تقتضي أن يكون الله «لم يزل يعلم أجساماً لم تكن ولا تكون، ويعلم مؤمنين لم يكونوا، وكافرين لم يُخلقوا»^(٢٧). فإنه - سبحانه - لم يزل عالماً بما سيكون من أفعال عباده، وكذلك لم يزل «مطلعاً على هواجس الضمائر وحركات الخواطر وخفيات السرائر بعلم قديم أزلي لم يزل

(٢٢) المصدر السابق، ص ٣٧.

(٢٣) المصدر السابق، ص ٣٧.

(٢٤) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، (دار العلم للجميع) بيروت، الطبعة الثانية،

١٩٣٥، ص ٧٧ - ٧٨.

(٢٥) الشهرستاني: الملل والنحل (سبق ذكره) ج ١، ص ٨٧.

(٢٦) المصدر السابق، ص ٨٧. ويبدو أن حرص (الجهم) على أن لا يتأذى تصوره لحدوث العلم إلى أن تكون الذات محلاً للحوادث أو التغير هو الذي دفعه إلى القول بأن العلم حادث في لا محل: (انظر: المصدر السابق، ص ٨٧). ولكن يبقى - وهو الأهم - أن العلم لم يعد طبقاً للجهم كياناً أولياً، بل تكويناً حادثاً يتجدد دائماً بتجدد الحوادث. وإذ يرتبط العلم بالحوادث على هذا النحو، فإن ذلك يقلل من طابعه المطلق إلى حد كبير.

(٢٧) الأشعري: مقالات الإسلاميين، (سبق ذكره) ج ١، ص ٢٢٣.

موصوفاً به في أزل الأزال، لا يعلم متجلد حاصل في ذاته بالتحول والانتقال» (٢٨). ومن هنا كان العباد معلومين (الله) كافرين قبل أن يُخلقوا ومؤمنين قبل أن يكونوا (٢٩)؛ أو «معلومون معلبون بين أطباق النيران في الصفات، وإن المؤمنين مثابون مملوحون منعمون في الصفات، لا في الوجود» (٣٠)، وذلك لأنهم لا يفعلون إلا ما علم الله - في الأزل - أنهم سيفعلونه. وعلى هذا فإن الأفعال الإنسانية ليست إلا تكراراً مملأ، يخلو من الفاعلية والإبداع، لما سبق في علم الله الأزلي أن سيكون منهم. وقد بدا غريباً - تبعاً لذلك - أن يتلوههم الله بالثواب والعقاب على شيء أراده منهم على حسب علمه في الأزل، فإنه ولو كان (الله) عالماً (في الأزل) بما يفعله عباده لم يصح المحنة والاختبار، على قول هشام بن الحكم (٣١). ومن هنا أدرك المعتزلة ضرورة أن تتعدى أفعال العباد - على الأقل - نطاق العلم الإلهي السابق في الأزل، وذلك حتى لا يتقوض عدل الله. فإنه «لا يستحيل فقط - طبقاً لهم - أن يقال للإنسان قبل كونه (خلقه) مؤمن أو كافر، بل يستحيل ذلك أيضاً في حال كونه» (٣٢). وهكذا فإن العلم الإلهي هو الذي يرتبط بالأفعال، من حيث هي خلق خالص للعباد، لا أن الفعل، من حيث هو كسب للعبد، يرتبط بعلم سابق به في تقدير الله في الأزل، فإن فاعلية البشر هي الشرط الأهم للعلم بماهيتهم، أما القول بأن ثمة ضرباً من (العلم)، يتجاوز أي فاعلية إنسانية، فيتعلق «بمؤمنين لم يكونوا وكافرين لم يُخلقوا»، فإنه وإن كان يتسق مع (إطلاعية) علم الله، إلا أنه يتعارض - دون شك - مع عدله، وعلى هذا فإن إثبات الصفات مطلقة من كل تحديد يتأدى إلى «ضرب لصفات الله بعضها ببعض الآخر» (٣٣).

(٢٨) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، (سبق ذكره) ج-٢، ص ١٤٧.
(٢٩) وقد أدرك (عمر الخيام) ما ينطوي عليه هذا التصور من مأزق يتمثل في التناقض بين العلم الأزلي بأفعال العباد (وخاصة إذ يكون العلم علة لها) من جهة، وبين التكليف والثواب والعقاب من جهة أخرى، فأنشد يقول:

علم الله قبل خلقي أني أشرب الخمرة ثم لا أتخلى
فلذا ما منعت نفسي عنها كان علم الله من قبل بي جهلا

(٣٠) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج-١، ص ٢٢٣.

(٣١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج-١، ص ١٠٨.

(٣٢) المصدر السابق، ج-١، ص ٢٢٣.

(٣٣) حسن حنفي: دراسات إسلامية، (مكتبة الأنجلو المصرية)، القاهرة ١٩٨١، ص ٥١.

وهكذا بدا التصور الأشعري للذات مطلقة صفاتها من كل تحديد مفضياً إلى ضروب من الإلتباس والتناقض. فمثلاً، يستلزم القول (بالعلم) صفة قديمة وقائمة بالذات، ضرورة افتراض ضرب من التغير الحاصل في (الذات) نتيجة للتغير الحاصل في (العلم) القائم بها. ومن جهة أخرى يتعارض القول بأزلية العلم الإلهي «بهواجس الضمائر، وحركات الخواطر، وخفيات السرائر» - وبالجمله بما سيكون من أفعال العباد - مع مفاهيم الثواب والعقاب والتكليف؛ أي أن علم الله يتعارض مع عدله. وعلى هذا يكون نسق المطلقات الأشعري قد انتهى إلى ضربين من التعدي، (أولهما) على (الذات الإلهية) من حيث تآدى إلى افتراض ضرورة تغيرها، و(ثانيهما) على (صفاتها) من حيث انتهى إلى معارضة بعضها ببعض الآخر.

واللافت أن التصور الأشعري للذات وصفاتها - مطلقة من كل تحديد - ، وإن كان قد انتهى إلى ضرب من التعدي على (الذات الإلهية) نفسها، فإنه قد انبنى - أصلاً - على ضرب من التعدي الصارخ على الوجود الحق لكل من (العالم) و(الإنسان)^(٣٤). والحق أن ذلك يبدو - أجلى ما يكون - عند بحث صفة (القدرة). فقد تآدى (إطلاق القدرة) إلى نفي فاعلية الإنسان، أو تقييدها على أقل تقدير من جهة، وإلى خرق موضوعية العالم الطبيعي وإطراد قوانينه من جهة أخرى.

فالحق أن تصور (القدرة الإلهية) مطلقة من كل تحديد، هو ما تآدى بالأشاعرة إلى (نفي قدرة العبد). فإن القدرة - طبقاً لهم - هي صفة قديمة أزلية قائمة بذات الرب تعالى، متحدة لا كثرة فيها، متعلقة بجميع المقدورات^(٣٥). وأعني بالمقدورات «الممكنات كلها التي لا نهاية لها»^(٣٦). وهكذا تسع (القدرة) لتتعلق بكل ما في العالم من ممكنات بحيث «لا يمكن أن يُشار إلى حركة (ما) فيقال أنها خارجة عن إمكان تعلق القدرة بها»^(٣٧). وليس من شك في أن مقدورات العباد من بين الممكنات التي تتعلق بها

(٣٤) يبدو - طبقاً لذلك - أن تعدياً على (العالم) أو (الإنسان) يتآدى - ولا شك - إلى ضرب من التعدي على (الله) ذاته، مما يجعل من التفریط في (العالم) تفریطاً في (الله)، ويجعل من سحق (الإنسان) سحقاً (له).

(٣٥) الأمتي: غاية المرام في علم الكلام، (سبق ذكره) ص ٨٥.

(٣٦) الغزالي: الإقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٣.

(٣٧) المصدر السابق، ص ٤٣.

هذه القدرة المطلقة. إذ أن ثمة «برهان قاطع على أن كل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى، وكل حادث ممكن، وفعل العبد حادث، فهو إذن ممكن، فإن لم تتعلق به قدرة الله، فهو محال»^(٣٨). ومن هنا «زعم أبو الحسن الأشعري أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً، بل القدرة (الإنسانية) والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى»^(٣٩). وهكذا كان (نفي قدرة العبد)^(٤٠) هو جوهر ما انتهى إليه التصور الأشعري للقدرة الإلهية - في مجال الأفعال - مطلقة من كل تحديد، وذلك بالرغم من محاولة الأشاعرة الفكك من هذه (الجبرية الصارمة) إلى تصور أكثر مرونة من خلال تبنيهم نظرية (الكسب)^(٤١).

يلوح، إذن، أن الأشاعرة لم يجدوا في العالم متسعاً لقتريتين تفعلان كل في مجال، وتبقي لهم الحضور المطلق لقدرة (الرب) غير ممكن إلا في إطار غياب تام لقدرة

(٣٨) المصدر السابق، ص ٤٧.

(٣٩) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ١٩٤.

(٤٠) وذلك في حين كان (تقييد قدرة الله المطلقة) بالمدل هو جوهر ما انتهى إليه المعتزلة. أنظر: دي بورد: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريبة، (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٣٨، ص ٥٣.

(٤١) فإن الأشاعرة، وقد أدركوا أن وفي المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع لطلبات الشرائع، أنظر الجويني: العقيدة النظامية (سبق ذكره) ص ٤٤، التمسوا قدرأ من التأثير - بالغ الضآلة - لقدرة العبد في فعله، وهكذا بدأ الأشعري يسط نظرية في (الكسب) تأدى منها إلى أن الله تعالى هو خالق الأفعال جميعاً، وأن العباد(كاسبون) لها بقدرة حادثة مخلوقة لهم. «إن الله - فيما يرى الأشعري - أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها، الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجر له. ويسمى هذا الفعل كسباً. فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد (بقدرة مخلوقة من الله كذلك)». أنظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٩٧. وبالرغم من كل ضروب التعليل والتطوير التي طالت تلك النظرية لتندو أكثر قبولاً، فإنها ظلت تنطوي على صعوبات حادة جعلتها أقرب إلى (الجبر). من هذه الصعوبات: أن أفعال العباد تبقى - على الدوام - مخلوقة من الله، ومنها أن قدرة العبد - حتى وإن تجاوز المرء كونها مخلوقة من الله - ليست إلا قدرة على الفعل دون الترك. . فإن القدرة ليست جوهرأ أصيلاً في الإنسان، بل مجرد عرض يلحق به، ولأن العرض - طبقاً للأشاعرة - لا يبقى زمانين، فإن القدرة - بدورها - لا تبقى، بل تزول بزوال الفعل الذي تصاحبه. أنظر: الجويني: الإرشاد، ص ٧١٧ - ٧١٨. وهكذا تبقى قدرة الإنسان عرضأ زائلاً في مواجهة قدرة مطلقة تتجاوز كل حد. والحق أن خطورة هذا التصور تبدو - كأجل ما يكون - في حال تجاوزه نطق (العقيدة الدينية) إلى نطاق (الأيدولوجيا السياسية).

(العبد)^(٤٢). وليس من شك في أن هذا التصور يتأدى ضرورة إلى رؤية للوجود الإنساني سلبياً وحشاً. ومن هنا فإن إنكار أي فعالية إنسانية - حتى في مجال المعرفة والأخلاق - كان من أهم ما ترتب على هيمنة القدرة الإلهية المطلقة عند الأشاعرة. والحق أنه يستحيل - أشعرياً - بناء أي أخلاق في حدود إنسانية خالصة، لأنه إذا كان قوام الحياة الأخلاقية هو الالتزام بقانون الأخلاق، فإن هذا القانون - عند الأشاعرة - ليس قانوناً يكشفه العقل البشري. . وإنما هو معطى إلهي ليس للمرء بإزاءه إلا الرضوخ والإذعان^(٤٣). وعلى هذا فإن مصدر الأخلاق الأشعرية - بل وغايتها - يقوم في الإلهي. إذ يمنع الأشاعرة «أشد المنع من أن يكون في العقل بمجرد طريق إلى العلم بقيع فعل أو بحسنه»^(٤٤)، وذلك لأن الأفعال في ذاتها لا تنطوي على أي صفة أو خاصية تبرر أخلاقيتها (أعني حسنها أو قبحها). فالأفعال - بما هي كذلك - لا - أخلاقية؛ لا بمعنى أنها منافية للأخلاق، بل بمعنى أنها خارج نطاق التناول الأخلاقي من حيث لا تنطوي على أي مقوم لحكم أخلاقي أو تقويم^(٤٥). وعلى هذا فإن تقرير حسن الأفعال أو قبحها؛ أعني تقرير أخلاقيتها، ليس

(٤٢) أدرك المعتزلة - على النقيض - أن فعالية القدرة الإلهية لا تتبدى على نحو مقبول، إلا في ظل حضور نسبي للقدرة الإنسانية. ولذلك اشترطوا في التكليف - وهو أحد مظاهر تحقق القدرة الإلهية في المجال الإنساني - «وجوب كون المكلف قادراً قبل الوقت الذي كُلف الفعل فيه ليصبح منه إيجاد الفعل على الوجه الذي قد كُلف». أنظر: القاضي عبد الجبار: المغني، ج ١١ «كتاب التكليف». تحقيق محمد علي النجار (وأخى)، ص ٣٦٧ وما بعدها.

(٤٣) ولقد كان يمكن للأشاعرة أن يكشفوا - وهذا ما فعله المعتزلة جزئياً، على الأقل - عن الصلة الوثيقة بين القانون الأخلاقي بوصفه (معطى إلهياً) وبين القانون الأخلاقي بوصفه (تكويناً إنسانياً)؛ وذلك باعتبار أنه إذا كان لمة قانون أخلاقي معطى من الله، فإن الله نفسه قد بث في كل نفس قيساً أو صدى من هذا القانون المعطى. وعلى هذا فإن الإصغاء لصوت الضمير أو العقل يؤدي إلى كشف نفس الأوامر المعطاة من الله عبر الوحي، ولكن الأشاعرة - وفاءً لهيمنة القدرة المطلقة - لم يتيقروا من الأخلاق إلا قانوناً، وأوجب الطاعة والإذعان، معطى من الله. ولربما كان في ذلك تفسير لكون الأخلاق قد ارتبطت - في وعينا المعاصر - بالخشوع والطاعة العمياء، لا بالتبصر والالتزام الواعي.

(٤٤) الباقلائي: التمهيد، (سبق ذكره)، ص ١٠٥.

(٤٥) وفي هذا يذكر الشهرستاني أننا ولو قدرنا إنساناً خلق تام الفطرة، كامل العقل دفعة واحدة من غير أن يتخلق بأخلاق قوم، ولا تادب بأداب الأيوين، ولا تزيا بزي الشرع، ولا تعلم من معلم، ثم عُرض عليه أمران: أحدهما - أن الاثنين أكثر من الواحد والثاني أن الكذب قبيح. . . فلا شك أنه لا يتوقف في الأول، بينما يتوقف في الثاني. أنظر الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، (سبق ذكره)، ص ٣٥٢.

من مدارك العقول، بل من موارد الشرع. فالأحكام الأخلاقية - تماماً كالأعراض الأشعرية - مجرد لواحق تلحق بالأفعال. وإذا كان الله هو الذي يلحق الأعراض بالجواهر ويؤلف بينها. «فإن الأحكام (الأخلاقية)، بدورها، لا تثبت للأفعال إلا بالشرع (من الله)»^(٤٦). فإن «المعنى (بالحسن) ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والمراد بالقبیح ما ورد الشرع بدم فاعله»^(٤٧). وكما أن علاقة الأعراض بالجواهر - عند الأشاعرة - علاقة خارجية طارئة، فكذلك علاقة الأحكام الأخلاقية بالأفعال خارجية وطارئة وذلك حتى يكون في مقدور الله - إن أراد - أن يُحسن ما قُبِحَ أو يُقبح ما حُسِّن. وهكذا فإن الأخلاق الأشعرية إنما تتمثل في «ورود القول المبين عن مالك الأعيان»^(٤٨) وليس في التحليل المتبصر لطبيعة الإنسان. والحق أن هذه الأخلاق تكشف عن خواء الوجود الإنساني وضآلة شأنه لأنها - في كل مراحلها - تصادر (الإنسان) لحساب (مالك الأعيان).

وإذا كان قد لاح أنه يستحيل - طبقاً للأشاعرة - تأسيس نسق للأخلاق في إطار ما هو إنساني، فالحق أنه يبدو كذلك أن الأشاعرة يجعلون محالاً بناء نسق معرفي يستند إلى ملكات الإنسان فقط. حقاً، إنهم يرون أن «النظر الموصل إلى المعارف واجب»^(٤٩)، ولكن هذا (الوجوب) لا يستمد وجوده من تحليل لماهية الإنسان وطبيعته العاقلة، بل يثبت للنظر بنبوت السمع الدال عليه^(٥٠). إذ أن «شروط الوجوب (عند الأشاعرة) هو ثبوت السمع الدال عليه»^(٥١). وعلى هذا فإن المعرفة ليست نشاطاً ضرورياً للإنسان من حيث هو كذلك، بل نشاط يدين بضرورته إلى سلطة مفارقة.

(٤٦) الباقلائي: التمهيد، ص ١٠٥.

(٤٧) الجويني: الإرشاد، ص ٢٥٨.

(٤٨) الباقلائي: التمهيد، ص ١١٤.

(٤٩) الجويني: الإرشاد، ص ٨.

(٥٠) وقد بدا للمعتزلة أن إيجاب السمع هو الذي يقتضي ثبوت النظر، لا العكس. يقول المعتزلة، والخطاب للأشاعرة: «إذا نفيت مدرك وجوب النظر عقلاً، ففي مصيركم إلى ذلك إبطال تحدي الأنبياء عليهم السلام، وانخساع سبيل الاحتجاج؛ فإنهم إذا دعوا الخلق إلى ما ظهر من أمرهم، واستدعوا منهم النظر فيما أبدوه من المعجزات، وتخصصوا به من الآيات، فيقال لهم: لا يجب النظر إلا بشرع مستقر وتكليف ثابت مستمر، ولم يثبت بعد عندنا شرع تنلقى منه الواجبات». انظر: الجويني: الإرشاد، ص ٩.

(٥١) المصدر السابق، ص ١٠.

ومن جهة أخرى، فإن الاستحالة المعرفية - الأشعرية - لم تقتصر فقط على التحسين والتضييق في الأفعال، بل اشتملت على شطر هام من المعارف الضرورية الأخرى. فالتناس وإنما هجموا على العالم بفتنة، وليس في دلائل عقولهم ما يعرفون به الأغذية من الأدوية والسموم القاتلة، ولا في مشاهداتهم وسائر حواسهم ما يدل على ذلك أو يُحس به معرفة ما تحتاج إليه من هذا الباب، ولا هو مما يعرف باضطراب^(٥٢). وهكذا فإنه ليس (للعقل) و(التجربة) مدخل في العلم بهذه المعارف. إذ والعلم بهذا الشأن الجسم والمخطب العظيم غير مُنال ولا مدرك من جهة العقول؛ وأن الناس محتاجون في علم ذلك إلى سمع وتوقيف؛ وأن الواجب على أصلهم أن يكون العلم بأصل الطب موقفاً عليه ومأخوذاً من جهة الرسل^(٥٣). وليس من شك في أن المعرفة، على هذا النحو، تكشف عن غياب دائم لما هو (إنساني) في مقابل حضور مطلق لما هو (إلهي).

وأخيراً. فإن استحالة المعرفة، ضمن شروط إنسانية فقط، يرتبط - في التحليل الأعظم - بطبيعة الأنطولوجيا الأشعرية ذاتها. فالحق أن الأنطولوجيا الأشعرية - من حيث تستند في كل الأحوال والأزمنة على التدخل الإلهي والمخلق المستمر - تند عن المعرفة إلا بتدخل إلهي أيضاً. وهكذا فإن النسق الأشعري يتأدى من (إنسان) يفتقر إلى القدرة على المعرفة (بذاته) إلى (عالم) يفتقر إلى القدرة على الوجود (بذاته). وليس من شك في أن هذا الإفكار إنما يهدف إلى تكريس فاعلية القدرة الإلهية المطلقة فقط. وهكذا يتكشف النسق الأشعري - في مجالي الأخلاق والمعرفة - عن تصور (للإلهي)، فعال فقط عند غياب ما هو (إنساني).

وتجلى مهمة البنية الإطلاقية - التي تتمثل في الإلغاء التام لقدرة (العبد) إطلاقاً لقدرة (الرب) - على النسق الأشعري، خاصة، عند تناول أي من قضايا الواقع. فإن رأى البعض أنه لا جدال في الخصوصية الإنسانية لقضية (الأسعار) مثلاً - إذ الأسعار تتحدد في ظل شروط من صنع الإنسان، على الأغلب، وهذا قول المعتزلة^(٥٤) - فإن الأشاعرة يرون

(٥٢) الباقلائي: التمهيد، ص ١٢٧.

(٥٣) الباقلائي: التمهيد، ص ١٢٩.

(٥٤) الجويني: الإرشاد، ص ٣٦٧.

«السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه»^(٥٥)، بمعنى أن الأسعار، غلاءها ورخصها يكون «من قِبَل الله تعالى الذي يخلق الرغائب في شرائه ويوفر الدواعي على احتكاره، لا لقلة ولا لكثرة، ولأنه طبع الخلق على حاجتهم إلى تناول الأغذية التي لولا حاجتهم إليها لم يُكثر بها ولا فُكر فيها»^(٥٦). وهكذا يبلغ التطرف الأشعري، في إلغاء قدرة العباد، مداه.. حتى في قضايا يستحيل مجرد التفكير فيها بمعزل عن نشاط الإنسان وفاعليته في التاريخ^(٥٧).

ومن حسن الطالع أن الإلغاء الأشعري لقدرة (العبد)، إطلاقاً لقدرة (الرب) قد تأدى - فيما يتعلق ببعض الأصول، كالآجال والأرزاق - إلى شناعات دينية وأخلاقية. ففيما يتعلق بقضية (الآجال) تأدى الأشاعرة إلى «أن كل من يُقتل فقد مات بأجله المقدر». والمعنى بذلك أن الذي قُتل قد علم الله تعالى في أزله مآل أمره، وما عُلِمَ أنه كائن فلا بد أن يكون»^(٥٨). وليس من شك في أن الأشاعرة قد رأوا في المقتول ميتاً بأجله المقدر من الله حتى لا يشتوا أي فاعلية لقدرة أخرى - غير القدرة الإلهية المطلقة - في مجال الآجال. وقد بدا للمعتزلة أن لو كان الأمر كذلك حقاً لما رأى «ذو عقل للقاتل في المقتول فعلاً، ولا عليه تدليلاً ولا قتلاً ولا جناة ولا ظلماً... لأن قاتله ومفني أرزاقه ومبيد أيام حياته هو رب العالمين»^(٥٩). وهكذا تنتفي عن القاتل - حسب الأشاعرة - أي مسؤولية أخلاقية أو جزائية. ومن جهة أخرى يتمثل رأي الأشاعرة في «المقتول ميتاً بأجله المقدر»، تفريراً لبعض النصوص الدينية والأحكام الشرعية - وأعني خاصة حد القصاص - من محتواها الأصيل. لأنه إذا كان القصاص في الأنفس يعني أن «النفس بالنفس»، فإنه لا يعني - تبعاً لذلك - «سوى إخراج نفسه من جسده كما أُنلف وأُخرج نفس صاحبه بجرحه، ولو كان كما يقولون لكان واجباً على الحكام إذ يحكمون أن يقتصوا منه لأولياء المقتول جرحاً،

(٥٥) المصدر السابق، ص ٣٦٧.

(٥٦) الباقلاني: التمهيد، ص ٣٣٠.

(٥٧) ويدل أن إضفاء الأشاعرة هذا الطابع الميتافيزيقي الفئسي على قضية (الأسعار) قد انعكس عن تبرير مكشوف - على الصعيد الاجتماعي - لكل نزعة احتكارية أو استغلالية تنجي أقصى الفائدة من إلغاء أمر الأسعار في برائن قوى مبهولة لا سبيل إلى سيطرة الإنسان عليها.

(٥٨) الجويني: الإرشاد، ص ٣٦٢.

(٥٩) يحيى بن الحسين: الرد والاجتماع على الحسن بن محمد بن الحنفية، منشور ضمن «رسائل العدل والتوحيد»، ج ٢ (سبق ذكره) ص ١٦٢.

وخلوا عنه بعد ذلك، ولا يطلبون لنفسه تلعافاً ولا قتلاً، وإن انقطع أمله وحن أجله مات... (والحق أن الله لم يقصد إلى ذلك)، بل أراد، سبحانه، من ولي الأمر إخراج نفسه (أي القاتل) وإتلاف روحه وقطع عمره، ليجد غيب (عاقبة) ما اكتسب من فعله^(٦٠). وعلى هذا فإن حد القصاص يؤكد أن المقتول لا يموت بأجله، بل بفعل من غيره يُخرج به نفسه ويتلف روحه ويقطع عمره؛ وبعبارة أخرى فإنه يثبت دوراً لفاعلية أخرى - غير فاعلية القدرة الإلهية المطلقة - في مجال الأجال.

وإضافة إلى هذه الحجج الأخلاقية والشرعية، أورد المعتزلة حجة منطقية على مجانية الأشاعرة للصواب بتفهم التام لقدرة العبد - إطلاقاً لقدرة الرب - في مجال الأجال على الأقل. إذ يستدعي القول الأشعري بأن الله هو الذي ينهي الأجل في كل الحالات، سؤالاً «ومن قتل نفسه بيده، أقتلها وهي حية في بقية من أجلها؟ أم مية قد انقضت أجلها؟ فإن قالوا: قتلها وهي حية في أجلها، فقد أقروا أنه كانت له بقية فقطعها بيده، قلتُ البقية أم كُتِرَتْ، وإن قالوا: قتلها بعد أن فني أجلها، فكل ما فني أجله فهو ميت لا شك عند فناء أجله، وقتل ميت ميتاً محال»^(٦١). وهكذا تؤكد قضية الأجال ضرورة إثبات قدرة للعبد إضافة إلى قدرة الرب، إذ نادى الإنكار الأشعري لهذه القدرة إلى شناعات أخلاقية ودينية ومنطقية.

وفيما يتعلق بقضية (الأرزاق)، فإن الإلغاء الأشعري لقدرة العبد، إطلاقاً لقدرة الرب، قد نادى إلى «أن كل من أكل شيئاً أو شرب فلنما تناول رزق نفسه حلالاً أو حراماً»^(٦٢). إذ بدا للأشاعرة أن القول بأن الإنسان «قد يأكل رزق غيره إذا غصب شيئاً وأكله»^(٦٣)، يعني إثباتاً لفاعلية العبد من خلال قدرته على الغصب. ولذلك استحسنوا القول بأن «كل ما غصب غاصب أو أخذه من المال أخذاً غصباً، فهو من الله له بتقدير وعطاء ورزق»^(٦٤)، على أن يجعلوا هذا (الغصب) فعلاً خاصاً للإنسان، فثبت له الفاعلية والقدرة، فبدا وكان الله - طبقاً للأشاعرة - «يُطعم ويرزق عباده طعاماً ثم يكتبه عليهم

(٦٠) المصدر السابق، ص ١٦٣.

(٦١) المصدر السابق، ص ١٦٦.

(٦٢) البغدادي: أصول الدين، (سبق ذكره) ص ١٤٤.

(٦٣) المصدر السابق، ص ١٤٤.

(٦٤) يحيى بن الحسين: الرد والاجتهاد على الحسن بن محمد بن الحنفية، (سبق ذكره)، ص ١٧٢.

حراماً، فيوجب عليهم - على قبول ما أعطاهم - العقاب، ويحرمهم - بأخذ ما صير إليهم - الثواب... وفي ذلك قول بتجوير الرحمن ووصمه بالظلم والعدوان^(٦٥). وهكذا يتأدى الإنكار الأشعري لقدرة (العبد) إلى دحض عدل (الرب)، مما يبرهن على ضرورة إثبات قدرة للعبد ليتنزه الله عن الجور والظلم. والحق أن ذلك يعني أن قدرة للإنسان فعالة، ضرورية ولازمة لتجلي قدرة الله على نحو أكثر منطقية وعدالة.

وإن تبذت البنية الإطلاعية للنسق الأشعري، كأجلى ما يكون، في المباحث الأشعرية ذات الطابع الإنساني، فإن تبديها في مباحثهم (الطبيعية) لا يقل جلاءً أو ظهوراً. وإن تمثلت هذه البنية - في المباحث الإنسانية - في الإلغاء التام لقدرة العبد والإطلاق - اللامحدود - لقدرة الرب؛ فإنها تتجلى - في المباحث الطبيعية - فيما يسمى - إذا جاز التعبير - بالإلغاء التام لفاعلية (الطبيعة) والإطلاق الشامل لقدرة الله في الكون. فقد نادى الأشاعرة إلى نفي أي استقلال أو موضوعية لقوانين طبيعية تنظم ما يقع فيها من حوادث. إذ يندرج كل ما يحدث في الطبيعة في إطار (الممكنات) التي تتنظمها قدرة إلهية تكون هي - لا القانون الطبيعي - «شاملة لجميع الممكنات، لا مختصة ببعض الممكنات كما زعم المعتزلة»^(٦٦). والحق أن تعلق القدرة الإلهية بكل ما يقع في الكون من حوادث يبلغ حداً من العموم لا يمكن أن يُشار معه إلى أي حركة تحدث في الكون إلا ضمن متعلقات هذه القدرة الشاملة، وإذ بدا للأشاعرة أن القول بقانون موضوعي ثابت ينتظم سير الظواهر الطبيعية لا يتسق مع كمال القدرة الإلهية وتدخلها المستمر في سير الطبيعة، وشمولها «لجميع الممكنات والمبدعات من العلويات والسفليات واللوات والصفات كلها»^(٦٧)، فإنهم لم يترددوا في نقض نظام الطبيعة إطلاقاً لشمول القدرة. وهكذا يتجلى الارتباط الجوهرى بين بناء الأشاعرة للطبيعة وبين بنية نسقهم الإطلاعية.

واللافت - حقاً - أن البناء الأشعري للطبيعة لم يتبلور من رغبة في اكتناه أسرارها، توطئة للسيطرة وإسلاخ القياد، بل من الرغبة في تأكيد أصول الاعتقاد. فقد «أراد المتكلمون بيان أثر القدرة الإلهية في أهم مقدور لها وهو العالم الكبير بعد أن تأكدت

(٦٥) المصدر السابق، ص ١٧٠.

(٦٦) كمال الدين أحمد الحنفي: إشارات المرام من عبادات الإمام، تحقيق: يوسف عبد الرزاق (طبعة الحلبي) مصر، ط ١، ١٩٤٩، ص ١٣٣.

(٦٧) المصدر السابق، ص ١٣٣.

فاعلية هذه القدرة - بإطلاق - في العالم الصغير؛ أعني الإنسان. ولهذا فإنه لم يكن بدّ للمسلمين من تفسير ظواهر الطبيعة، (ولكن) لا من حيث كونها فعلاً للطبيعة، بل من حيث كونها صاحرة عن الله^(٦٨). وهكذا فإن (الطبيعة) تتقوم في النسق الأشعري باعتبارها ومُعِيناً للعقل البشري على اكتشاف الله وتبين حقيقته^(٦٩). وبالفعل، فإن الرد الأشعري للعالم الطبيعي إلى (أجزاء لا تتجزأ)، إنما يعد توطئة لإثبات تنامي الموجودات إلى حد، فيشمّلها، بالتالي، العلم المحيط والقدرة المطلقة، وذلك لأنه «لا يمكن إحاطة شاملة إلا بموجود مثناه، ولا يمكن تحقق موجود مثناه إلا إذا انقسم في نهاية الأمر إلى جزء لا يتجزأ»^(٧٠). ومن ناحية أخرى، فإن قول الأشاعرة بالأعراض لا تبقى زمانين يتغيا تأكيد انفراد القدرة الإلهية المطلقة بالفعل في عالم الطبيعة، وذلك بعد أن بدا القول ببقاء الأعراض مؤدياً إلى القول بطبيعة فاعلة فعلها باق دائماً^(٧١). وهكذا اصطبلت المباحث الأشعرية في الطبيعة بصيغة عقائدية جامدة، غدت معها محل تسليم واعتقاد، لا تفكر وانتقاد. ومن هنا فإن أحد الأشاعرة الغلاة، وأعني البغدادي، قد رأى في انتقاد (النظام) للجزء الذي لا يتجزأ، سبباً لتكفيره^(٧٢). فبدا، بذلك، وكأن كل تأمل في الطبيعة يستهدف (تفسيراً موضوعياً) لا (تبريراً غائياً) هو أمر يضيق به الصدر الأشعري، إذ (الغاية) - أي التجلي الإلهي - وليس (التفسير) - أي القانون العلمي - هي قصد التأمل الأشعري في الطبيعة. وحسب هذا التصوير، فإن الطبيعة لا تكون موضوعاً مستقلاً يمكن فهمه داخل حدوده الخاصة^(٧٣)، بل كياناً ناقصاً هشاً لا يمكن فهمه إلا بوصفه مجرد مجلى

(٦٨) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، (سبق ذكره)، ص ٦٨.

(٦٩) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، (سبق ذكره) ص ٢٩.

(٧٠) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١ (سبق ذكره) ص ٤٧٣.

(٧١) المصدر السابق، ص ٤٧٧.

(٧٢) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٣١٦.

(٧٣) والحق أن التصور الأشعري للطبيعة يبدو متسقاً وتصور الطبيعة قديماً. فقد كان لزماً على التصور القديم للطبيعة أن يتلام، دوماً، مع الأصول الميتافيزيقية للنسق الذي تُفهم الطبيعة في إطاره. ومن هنا تباين فهم الطبيعة بحسب تباين الأنساق الميتافيزيقية، وبدا أن ثمة طبيعة (أفلاطونية) تباين الطبيعة (الأرسطية)، وطبيعة (أشعرية) تباين الطبيعة (الفارابية أو السنيوية). وعلى هذا فإن الأشاعرة لم يكونوا أبداً - كما حسب البعض - «رواداً ممتازين للعلم الحديث»، أنظر: علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، (سبق ذكره) ص ١٢٧، وذلك لأن بنية العلم الأشعري - إذا جاز التعبير - تتفق وبنية العلم القديم من حيث كائنا، كلاهما، لازمين عن تصورات ميتافيزيقية =

لقدرة مطلقة. وهكذا تبنى الأشاعرة تصوراً عن طبيعة مفتتة هشة تحتاج - على الدوام - إلى تدخل وعون من خارجها، وذلك إثباتاً لقدرة تتدخل وتهيمن على حساب قانون ثابت مطرد.

إن التفتت والخواء يتبدى - كأجلى ما يكون - في تصور الأشاعرة للعالم «كتلة منفصلة الأجزاء، لا فعل لجزء منه في الجزء الآخر»^(٧٤). وهكذا يعاني العالم - منذ البدء - نقصاً وتفككاً وموتاً لا سبيل إلى البرء منها جميعاً إلا بواسطة قدرة مطلقة، تصل الأجزاء ببعضها وتخلق فعلها. فالجواهر والأعراض هي قوام العالم الطبيعي عند الأشاعرة، أو هما «المقولتان اللتان نستطيع بهما أن نتصور الأشياء المتحققة في الخارج»^(٧٥). وبالرغم من الصدى الفلسفي للمقولتين، فإنهما يتضمنان عند الأشاعرة مفاهيم تباين ومحتواهما عند الفلاسفة. فإن كان الجوهر لدى الفلاسفة هو «ما قام بنفسه، فهو متقوم بذاته ومتعين بماهيته»^(٧٦)، فإنه لا شيء لدى الأشاعرة يقوم بذاته أو يتعين بماهيته لأن الأشياء جميعاً تقوم وتتعين بالله، ولهذا فإن الجوهر عندهم هو أقصى ما يتناهى إليه الجسم في التجزئة أو هو الجزء الذي لا يتجزأ. ولا ريب أنه «إذا كانت الجواهر أو الأجسام لا تتقوم بذاتها فإن المجال يصبح مفتوحاً للدور الرئيسي للقدرة الإلهية - لا في الإيجاد من عدم فحسب - بل في التاليف والتركيب، والاجتماع والمماسمة، والافتراق والانفصال بين الجواهر والأجزاء»^(٧٧). ومن ناحية أخرى، فإن كون (الجوهر لا يتقوم بذاته) يجعل من وحدة الجسم أو وجوده - عند الأشاعرة - وحدة ظاهرية خارجية، وبذلك يصبح الجسم عرصة للتصدع والانهار إذ يفترق إلى أي مقوم داخلي أو باطني لوحده أو وجوده، وهنا تتجلى قدرة الله المطلقة في الإبقاء على وحدة الجسم ووجوده.

والحق أن القول بافتقار (الجوهر) إلى القدرة على (التقوم بذاته والتعين بماهيته)

= محملة. وبالرغم من أن النظرية العلمية المعاصرة تستلزم - بقصد التفسير والتحليل - فرض فروض تنسم بسمات ميتافيزيقية أحياناً، فإن أحداً لا ينزع في أن ثمة فارقاً جوهرياً بين (تصورات ميتافيزيقية) يقتضي تأكيدها تصوراً معيناً للطبيعة، وبين (طبيعة) يقتضي فهمها وتفسير ظواهرها فرض (ميتافيزيقية) معينة.

(٧٤) دي. بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، (سبق ذكره) ص ٧٠.

(٧٥) دي. بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، (سبق ذكره)، ص ٦٨.

(٧٦) مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، (مادة جوهر)، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٦٤.

(٧٧) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج ١٠، (سبق ذكره) ص ٢١٣.

ينتهي إلى مشكلة أنطولوجية تتعلق بدوام العالم في الوجود. فإنه يستحيل تصور العالم باقياً في الوجود (بذاته) في إطار تصور للجواهر لا يتقوم بذاته. إذ يعني تصور الجواهر، لا يتقوم بذاته، أن «الجواهر لا تبقى بأنفسها ولكنها تبقى ببقاء زائد على وجودها، يكون من الله»^(٧٨). وهكذا تدوم الجواهر في الوجود ببقاء يخلقه الله فيها كل لحظة^(٧٩). وعلى هذا فإنه ليس من وجود حقيقي للجواهر، بل مجرد وجود ظاهري هش تستمد من خلق الله للبقاء فيها في كل لحظة. وعلى نفس القياس، فإنه ليس من وجود حقيقي للعالم، بل ثمة وجود ظاهري فارغ يتبدى من خلال خلق الله المستمر للعالم في كل وقت. وهكذا يتأذى تصور الأشاعرة (للمجهر) إلى تصور (العالم) على نحو من الوجود الظاهري غير الحقيقي. وتبعاً لذلك، فإن العالم يكون - كفعل الإنسان - وجوداً بالمعجاز، في حين يبقى الوجود، على الحقيقة، مثلاً في خلق الله لكليهما معاً؛ أعني للعالم ولفعل الإنسان.

وإذا كان التصور الأشعري (للمجهر) قد ارتبط جوهرياً بإفساح المجال أمام القدرة الإلهية المطلقة، خالقة وحافظة للمخلوق، فإن تصورهم (للأعراض) يتكفل ببيان فاعلية هذه القدرة على نحو أكثر شمولاً وجلالاً. فالأعراض - حسب الأشاعرة - هي صفات وتعرض في الجواهر والأجسام، وتبطل في ثاني حال وجودها^(٨٠). واللافت أن العرض يعد - بحسب هذا التعريف^(٨١) - وجوداً إلى الزوال والانقضاء. ويبدو أن هذا التصور الأشعري للعرض قد ارتبط - إضافة إلى أصله القرآني - بالتصور الأشعري للزمان. «فالزمان -

(٧٨) Harvey. A. Walfson: *The philosophy of the Kalam*, Harvard university press, 1976, P 526.

والحق أننا اعتمدنا - فيما يتعلق بمشكلة بقاء الجواهر والأعراض وفنائها - على هذا الكتاب، وذلك لأنه - فيما نحسب - يحتوي على أرقى وأشمل تصنيف ممكن للآراء الكلامية في هذه المشكلة.

(٧٩) والحق أن البقاء يصبح - تبعاً لذلك - شيئاً *thing* - كالعرض - يوجد في شيء آخر، بحيث يكون هذا الشيء الآخر حاملاً له. انظر: Ibid, P. 524. ولأن الأعراض - طبقاً للأشعري - لا يتصور بقاؤها، فإن هذا البقاء - الذي هو كالعرض - لا يتصور بقاؤه كذلك إلا ببقاء يكون القول فيه كالقول في البقاء الأول. . . وكذلك إلى ما لا نهاية. وهكذا فإن التزام الأشاعرة مأزقاً منطقياً يتجلى في القول بالتسلسل إلى ما لا نهاية، يعد نتيجة طبيعية لإنكار الأشاعرة للتقوم الذاتي للجواهر، وبالتالي إنكار فاعلية الطبيعة.

(٨٠) الأقالاني: التمهيد، ص ١٨.

(٨١) وجد الأشاعرة مستنداً قرآنياً لتعريف العرض بأنه (وجود) إلى الزوال والبطان من قبل قوله تعالى: ﴿تريدون عرض الدنيا والله يرد الأخر﴾. وقوله تعالى: ﴿قالوا: هذا عرض مطرنا﴾. انظر:

المصدر السابق، ص ١٨.

كالأجسام - يتناهى إلى أجزاء لا تتجزأ أو آنات لا مدة لها^(٨٢)، ولهذا فإنه - أعني الزمان - ومجموع ذرات منفصلة أو آنات، يحدث الواحد بعد الآخر، ولا صلة بين الواحد والآخر^(٨٣). وتبعاً لذلك، يعتبر (الآن) - في الزمان - وحدة قائمة بذاتها لا علاقة لها بما يسبقها أو يلحقها. وبذلك يكون الأشاعرة قد أدركوا في الزمان نقاطاً منفصلة لا ديمومة متصلة. وليس من شك في أن نظرية في الزمان تعدد نقاطاً منفصلة، لا صلة بين الواحدة والأخرى، تنتهي ضرورة إلى افتراض الخلاء بين هذه النقاط المنفصلة. وهكذا بدا وكأن الفراغ أو العدم لا بد وأن يقوم بين كل اثنتين من آنات الزمان الأشعري^(٨٤). ومن هنا فإنه يستحيل أن يبقى العرض آتين من الزمان، لأن بين كل آن في الزمان وآخر هوة من العدم لا بد أن تطل العَرَضُ. والملاحظ أن الأشاعرة قد انتهوا - تبعاً لذلك - إلى الإستهناك المنطقي للطابع العدمي للعَرَضُ - وبالتالي للجواهر - في تحليلاتهم للزمان. وأعني أنهم تصوروا العدم (عدم الأعراض - وبالتالي الجواهر -) ضرورة منطقية، لا فاعلية إلهية. وليس من شك في أن ذلك يرتبط بتصوير الأشاعرة في أن القدرة الإلهية لا تتعلق بالإنعدام، بل تتعلق بالإحداث فقط: فإن وعدم الحوادث سواء كانت جواهر أو أعراضاً واقع بنفسه لا بالقدرة،

(٨٢) دي. بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٧٠.

(٨٣) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٤٧٥.

(٨٤) وقد حاول الأشاعرة - حقاً - تجاوز هذا المأزق الميتافيزيقي بالقول بالطرفة؛ أعني اعتبار الزمان طرفة من آن إلى آن. ولكن يبدو أن هذا التجاوز الميتافيزيقي - إن صح - يتأدى إلى مأزق (أيندولوجي). فاللافت أن زماناً يقوم على (الطرفة) يعني إلغاء لأي علاقة (ضرورية أو منطقية) بين آن سابق وآخر لاحق، وبذلك يفقد مفهوم (التقدم الإنساني) أساسه ومعناه. وهكذا يتأدى هذا التصور الفيزيائي للزمان - على صعيد الأيدولوجيا - إلى استحالة انبثاق (الوحي) في صورته التاريخية، لأن هذا الوحي يتأسس - جوهرياً - على ضرورة (تواصل) لحظات الزمان (التاريخي) بشكل يفسح المجال لتراكم الخبرة التاريخية (وهي هيولى الوحي التاريخي). ولأن مفهوم (التقدم) يبقى مشروطاً بانبثاق الوحي في صورته التاريخية على الأخص، فإن هذا المفهوم يختص في الخطاب العربي المعاصر بغير قليل من الغموض والاضطراب. إذ يبدو (التقدم)، لا بوصفه نتاجاً لخبرة وحيي تاريخيين، بل بوصفه (طرفة) من لحظة في التاريخ إلى أخرى قد تكون بعيدة في ماضي الذات (سلفية ماضوية) أو أبعد منها في معاصرة الآخر (سلفية معاصرة). وهكذا تنشق النظرتان في تصورهما التقدم (قفزاً) من لحظة في التاريخ إلى أخرى، وذلك دون تحليل كاف للوضع التاريخي الراهن، ومن هنا تتأني سلفيتهما معاً. وعلى هذا فإن سيادة النسق الأشعري - الذي تتمحور بنيته حول الاستبعاد دون الاستيعاب - قد جعل التقدم، في خطابنا المعاصر، محوياً للحظة في التاريخ من أجل أخرى، أو في أحسن الحالات احتفاظاً بالثقتين معاً في تجاوز مصطنع.

لأن أثر القدرة عندهم (الأشاعرة) لا بد أن يكون وجودياً، فلا تتعلق القدرة بالعدم عندهم^(٨٦). وإذا بدا للأشاعرة أنه يلزم استغناء العالم، حال بقائه (بنفسه) عن الصانع^(٨٧)، فإنه لم يكن بد من إثبات «الإحداث الدائم» للقدرة، وذلك لأن «السبب المحجوج إلى المؤثر هو الحدث»^(٨٨). وهكذا كان (الإحداث الدائم) هو فقط السبب المحجوج إلى (المؤثر). وإذا بدا إثبات هذا الإحداث غير ممكن إلا بإثبات إعدام يسبقه، فقد اضطر الأشاعرة إلى إدخال العدم في صميم كينونة العالم بوصفه ضرورة منطقية، لا بوصفه فاعلية إلهية، كي لا يبدو فعل الله عبثاً. ومع ذلك، فإنه يبقى أن هذا العدم يعد - في الأنطولوجيا الأشعرية - مجرد توطئة لإثبات الفاعلية الإلهية، وليس انعكاساً للطبيعة التطورية للوجود كالحال عند هيغل.

والحق أن القول (بالخلق المستمر) هو أهم ما ترتب على إدخال العدم إلى العالم. إذ أن عرضاً يتعدم لا بد وأن يتجدد عرض مثله، وإلا انقطع العالم عن البقاء. وإذا كان (عدم العرض) من نفسه - كما سبقت الإشارة - فإن تجده أو اختصامه بوقت معين يخرج فيه إلى الوجود لا يكون من نفسه، وكذلك فإنه لا يكون - كما يرى الفلاسفة - من «استناده إلى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص»^(٨٩). بل إن هذا التخصيص لكل عَرَضٍ بوقته الذي وُجد فيه إنما هو للقادر والمختار، فإنه يخصص بمجرد إرادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وإن كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت ويعدله^(٩٠). واللافت - حسب الأشاعرة - أنه ليس من أثر لأدنى ضرورة في خلق الأعراض، فإنها تُخلق بمجرد (الإرادة)، ودون التقيد بمقتضيات حكمة أو قانون. وتجدر الإشارة إلى أن (الخلق المستمر) إذ يتعلق بالأعراض، فإنه يتعلق - تبعاً لذلك - بالجواهر، وبالتالي بالوجود بأسره. ذلك أنه لا يمكن تصور (انعدام العَرَض) دون (انعدام الجوهر)، إذ الجوهر يتعدم لا محالة حين يتعدم العَرَض. ومن هنا، فإنه إذا كان (العَرَض لا يبقى زمانين) فإن

(٨٥) محمد نووي ابن عمر الجاوي: شرح الدر الغريد في عقائد أهل التوحيد، (مكتبة الحلبي،

القاهرة، الطبعة الأخيرة، ١٩٥٤، ص ٢١.

(٨٦) السيد السند: شرح المواقف، (سبق ذكره)، ص ١٩٩.

(٨٧) المصدر السابق، ص ١٩٩.

(٨٨) المصدر السابق، ص ١٩٩.

(٨٩) المصدر السابق، ص ١٩٩.

«الجواهر» هي الأخرى - لا تبقى زمانين، مثلها في هذا مثل الأعراض»^(٩٠). وإذا انتهى (عدم العرض) إلى (عدم الجوهر)، فإن (بقاء الجوهر) يستند بالضرورة إلى خلق الله للعرض على التجدد، وهذا يعني أن هذا الخلق المتجدد يكون علة بقاء الجوهر. إذ أن «شرط بقاء الجوهر هو العرض، ولما كان (العرض) متجداً محتاجاً إلى المؤثر دائماً، كان الجوهر أيضاً حال بقاءه محتاجاً إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه إليه»^(٩١). ومن هنا فإن الخلق المستمر للعرض هو - لا جدال - خلق مستمر للجوهر. وهكذا فإن أبسط (العناصر) التي انتهت إليها التحليل الأشعري للعالم تبدو أعجز من أن تدوم في الوجود بذاتها آناً بعد آن، بل إن وجودها يستند في كل الأحوال والأزمنة على التدخل الإلهي»^(٩٢). وتبعاً لذلك، فإن العالم الطبيعي لا يتمتع بأدنى فاعلية أو نشاط ذاتي. حقاً، إن ثمة أثرًا لفاعلية ونشاط ذاتي للعالم يتبدى في التصور الأشعري للعرض - وبالتالي للجوهر - يقنى بنفسه من غير فاعل خارجي. ولكن الملاحظ أنها (فاعلية) تعدم نفسها؛ وأعني أن الأثر الواحد لفاعلية الطبيعة هو الإعدام والإفناء؛ في حين أن الفاعلية الإلهية تتعلق، فقط، بالإيجاد والإبقاء. واللافت على أي حال، أن التصور الأشعري، للطبيعة (سلبية وموات) لا يجد تفسيره إلا في تصورهم للفترة الإلهية منفردة بكل نشاط وفاعلية في العالم.

وإذا كان القول بالخلق المستمر قد بدا - في إطار الأنطولوجيا الأشعرية - أمراً ضرورياً لتفسير الاعتداد الظاهري للعالم في الوجود، فإنه كان ضرورياً كذلك - في إطار نظريتهم الابستمولوجية - لتفسير إمكان معرفة هذا العالم. وأعني أن الضمان الإلهي للأنطولوجيا الأشعرية ضروري كذلك لمعرفتها، ذلك أن الخلق المستمر لا يعني - عند الأشاعرة - حفظاً مستمراً لذات العالم بفعل من الله واحد، بل خلقاً من الله للعالم بفعل يتجدد في كل لحظة. وهذا يعني أن الوجود لا يكون لعالم واحد متماسك وثابت - ولو بفعل من الله - بل لسلسلة لا متناهية من العوالم. حقاً إن (نفس العالم) يُخلق في كل لحظة، ومع ذلك فإنه ليس عالمًا واحداً «بل سلسلة من العوالم تتوالى حتى يخيل لنا

(٩٠) دي. بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٧١.

(٩١) السيد السند: شرح المواقيف، ص ١٩٩.

(٩٢) علي سلمي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٤٧٦.

ترباها (كونها) عالماً واحداً^(٩٣). وليس من شك في أن عالماً كهذا، يفقد أدنى ثبات أو ضرورة، هو عالم تستحيل إمكانية معرفته يقينياً^(٩٤)، إلا بتدخل مفارق. ومن هنا فإن الأنطولوجيا المضمونة بتدخل إلهي تتأدى - على صعيد المعرفة - إلى (ابستمولوجيا) لا بد، كذلك، من ضمانها (إلهياً)^(٩٥). وهذا يعني أنه إذا كان (التدخل الإلهي) ضرورة أنطولوجية، فإنه يكون - كذلك - ضرورة ابستمولوجية. وهنا يتجلى الإلغاء الأشعري لفاعلية (العالم) من جهة، وفاعلية (الإنسان) من جهة أخرى في موقف واحد يؤكد فقط انفراد الذات الإلهية بمطلق القدرة والفاعلية.

وإذا كانت البنية الإطلاعية للنسق الأشعري قد تجلت - على نحو واضح - عند تحليل عناصر العالم الطبيعي، فإنها تتجلى - بذات القدر - في علاقات هذه العناصر ببعضها. وأعني أنه إذا كان «الجوهر لا يتفك عن العرض» من ناحية، و«العرض لا يمكن - من ناحية أخرى - أن يوجد إلا قائماً بجوهر ما»^(٩٦) - إذ العرض لا يقوم بنفسه،

(٩٣) دي. بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٧١.

(٩٤) والحق أن هذا التصور يبدو نتيجة لازمة عن أي نظرية - في الوجود - تصحي بموضوعية العالم على مذابح المطلق. فمن المعروف أن النزعة السوفسطائية قد انتهت - فيما يتعلق بإمكان معرفة العالم - إلى لا - أدرية مفردة وخاصة عند جورجياس، وذلك بعد أن قوضت (موضوعية العالم) من أجل (إنسان) أصبح - لطروف تاريخية - (مطلقاً) يُقاس عليه كل شيء. ويدورهم، كاد الأشاعرة يتجهون إلى ذات الموقف اللا - أدري - بعد أن نزعو عن العالم الثبات والضرورة، إفساحاً (لذات) مطلقة القدرة والفاعلية - لولا أنهم التمسوا ضماناً لليقين في المطلق. وهكذا يبقى إمكان المعرفة الإنسانية مرتبطاً - على نحو صميمي - بنظرية الوجود والعلاقة الممكنة بين دوائر الثلاث (الله والعالم والإنسان). فإن علاقة بين هذه الدوائر الثلاث أكثر توازناً ونسبية تتأدى إلى إثبات إمكان المعرفة، في حين تستحيل المعرفة - إلا ضمن شروط مفارقة - في ظل سيادة ما هو مطلق.

(٩٥) فالحق أن المفاهيم ابستمولوجية لنسق ما تنسق، في الأغلب، مع التصورات الأنطولوجية التي ينطوي عليها، وذلك بسبب من انتمائهما المشترك إلى بنية يتمحور حولها النسق بأسره. ومن هنا تنشأ صميمية الارتباط بين المفاهيم ابستمولوجية وبين التصورات الأنطولوجية، بحيث تتأدى الأنطولوجيا وغير المكتفية بذاتها إلى ابستمولوجيا وغير مكتفية بذاتها أيضاً. هكذا بدأ الأمر عند ديكرارت الذي احتاج - ليتمكن من القفز خارج أسوار عزلة ذاته - إلى «إله» يضمن صدق معرفته بالوجود، بل ويضمن دوام الوجود ذاته. وكذلك فإن الأشاعرة، وإن اتخذوا نظرية متكاملة في المعرفة، إلا أنه يمكن التناهي من تصوراتهم الأنطولوجية إلى صياغة ابستمولوجية كان من اللازم أن ينتهي إليها نسقهم لو أنهم حاولوا ذلك.

(٩٦) دي. بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٦٩.

كما لا يقوم بعرض غيره^(٩٧) - فإن هذا الارتباط بينهما لا يتسم بأي كلية أو شمول. إذ أن عرضاً جزئياً معيناً يقوم بجوهر ما، «ولا يمكن أن يقوم العرض نفسه بجوهر آخر»^(٩٨)، بحيث أن «السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر ضرورة»^(٩٩). وعلى هذا فإنه ليس من أثر لمقولة أو معنى كلي يعم أكثر من جوهر أو جزء من الأجزاء القائمة في الخارج، إذ الأجزاء جميعاً تقع في قبضة قدرة مطلقة تختص بالتأليف والتفريق بين الأجزاء. وهكذا تتجلى إطلاقية البنية في إطار البحث الأشعري في الطبيعة بأسره.

ولعله نأكد، الآن، أن هناك بنية (Structure) محددة تنظم عناصر البحث الأشعري في المسائل الإلهية والإنسانية والطبيعية. ذلك أنه أمكن صياغة نسق شامل ينظم هذه المسائل جميعاً برغم تباينها، وهذا النسق لا يجد تفسيره إلا في انتسابه إلى هذه البنية المشار إليها. ولقد بدا أن هذه البنية ذات طبيعة إطلاقية؛ أعني أنها تكشف - على نحو مطلق - عن حضور ما هو إلهي وفعالته في مقابل غياب ما هو إنساني أو طبيعي وسلبته. وقد ارتبطت هذه الصياغة الإطلاقية للبنية بالعجز الأشعري عن إدراك مضمون؛ للعلاقة بين دوائر الوجود الثلاثة (الله والعالم والإنسان)، إلا التسديد والاستبعاد، وليس التفاعل والاستيعاب. وأعني أنهم لم يدركوا في العالم إلا طرفاً يتسدد ويستبعد ما دونه. وبالرغم من الطابع النظري المحض لهذه البنية، فإن كونها تعكس رؤية للعالم ذات طابع واقعي أمر يصعب إنكاره. وأعني أنه لا يمكن الفصل بين هذه الصياغة الإطلاقية للبنية وبين مجمل التصورات الاجتماعية والسياسية للأشاعرة. وإذ تبدى - على أي حال - أن ثمة نسقاً، يتمحور حول بنية ذات خصائص محددة، ينظم المباحث الأشعرية الكلامية، فإن مهمة أي بحث جزئي في مسألة أشعرية باتت - والأمر كذلك - تنحصر في مجرد الكشف عن تجلي هذه البنية الخاصة في تلك المسألة الجزئية واندماجها - بالتالي - في نسق كلي تستمد منه المعقولة والتفسير. فإنه لا بد من سلب (الجزئية) عن أي مسألة خاصة، وذلك بإدماجها في البنية أو النسق، حتى يمكن أن نصير علماً. إذ أنه لا (علم) حيث لا يوجد (الكلي). ولا جدال في أن بحث النبوة الأشعرية سيكون - تبعاً لذلك -

(٩٧) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٣١٧، السيد السند: شرح المواقف، ص ١٩٧.

(٩٨) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٤٧٥.

(٩٩) السيد السند: شرح المواقف، ص ٢٠٢.

محاولة لسلب (الجزئية) عنها، وذلك بإدماجها في نسق كلي تستمد منه المعقولة والتفسير. وليس من شك في أن ذلك لن يتحقق إلا بالكشف عن تجلي (البنية) فيها.

النبوة... أو تجلي البنية:

لو أن «معيار العلم» يتمثل في انكشاف بنية ما خلال عناصر شتى ينظمها نسق شامل يتمحور حول هذه (البنية)؛ فإن هذا المعيار ينطبق - لا شك - على مبحث النبوة الأشعري، الذي يتكشف عن البنية الكلية للنسق الأشعري بأسره. وإذا تتسم هذه البنية الكلية بالنزوع الدائم إلى تأكيد هيمنة المطلقات وسيادتها على العالم، فإن كافة عناصر البحث النبوي الأشعري تظهر ذات النزوع. وهكذا تتكشف هذه العناصر، كافة، عن حضور وهيمنة (مطلقين) لما هو إلهي في مقابل غياب وانسحاب (تامين) لما هو إنساني. ومن هنا فإنه إذا كانت النبوة (خطاباً إلهياً) يتكشف في إطار (شروط إنسانية)، فإن المعتبر لدى الأشاعرة هو مجرد (الخطاب الإلهي) دون (الشرط الإنساني). وبالرغم من أنه بدا أن تصوراً للنبوة في إطار هيمنة ما هو (إلهي) مطلقاً، وغياب ما هو (إنساني) تماماً يتأدى إلى صعوبات جمة تتمثل في أن منطقية (الخطاب) تنهار - لا ريب - بمجرد حذف أحد طرفيه، كما أنه ثبت تاريخياً - ويفضل الخطاب الإلهي ذاته - أن الشرط الإنساني داخل في تركيب الخطاب الإلهي؛ فإن نظرة على مجمل ما بحثه الأشاعرة في النبوة تكشف - على نحو قاطع - عن شمول البنية الإطلاقية للنسق الأشعري لكل عناصر البحث النبوي.

(أ) تعريف النبوة:

تتفق المصادر الأشعرية على رد الاشتقاق اللغوي للفظ (النبى) إلى مصدرين. واللافت حقاً أنه بينما يتكشف أحد المصدرين عن (حضور إلهي) غلب، فإن الآخر يتبدى عن (حضور إنساني) فعال. إذ بينما النبي طبقاً لأحد المصدرين يكون هو (الْمُنْبِئُ مِنَ اللَّهِ) أو (الْمُنْبِئُ بِرِسَالَتِهِ)، فإنه يكون طبقاً للآخر مَنْ يَنْبِئُ ويسمى فعله وَمَلَكْتَهُ. وبالرغم من أن المصنفات الأشعرية تعرض للمصدرين معاً، فإنهم يميلون، خاصة، إلى تبني المصدر المعبر عن حضور إلهي غلب، لأنه يتسق ومجمل تصوراتهم العقائدية من

جهة، ومن جهة أخرى فإنه يتفق وتبينهم تعريفاً اصطلاحياً للنبوة بعينه.

فثمة من يرى أن (النبي) لفظ مشتق من النبأ وهو الخبر، فهو المنبئ... وقد سُمي به لإنبائه عن الله تعالى، وهو - حيثئذٍ - فعيل بمعنى فاعل مهموز اللام^(١٠٠)، وكذلك فإنه قد يكون (فَعِيل) بمعنى المفعول لأن الله هو الذي ينبئه^(١٠١). ولأن لفظ (النبي) مشتق من النبأ، فإنه مهموز في اللغة ولكنه يخفف ويدغم^(١٠٢)، ويحتمل أيضاً أن تكون همزته قد سقطت^(١٠٣)، أو أنها أبدلت ياء^(١٠٤)، أو أنهم تركوا همزة كالدارية والخابية^(١٠٥). ومن الممكن، أيضاً - حسب الأشاعرة - أن يكون لفظ (النبي) مأخوذاً من (النبوة أو النبوة) وتعني الارتفاع عن الأرض^(١٠٦). وحيثئذٍ يكون معناه الذي شُرِفَ على سائر المخلوق، فأصله بغير الهمزة، وهو فعيل بمعنى مفعول^(١٠٧). واللافت أن الاشتقاق في هذا (المصدر الثاني)، وإن كان يتم - كما في المصدر الأول - على ذات الوزن (فَعِيل)، فإنه يكون على معنى واحد هو المفعول فقط، وليس كما في (المصدر الأول) على معنى الفاعل أيضاً. فقد لاح للأشاعرة - فيما يبدو - أنه بينما يصلح في المصدر الأول أن يكون الاشتقاق على وزن «فَعِيل» بمعنى الفاعل والمفعول معاً - إذ اللفظ (نبي)، في الحالين، أعني بمعنى الفاعل (أي المُنبئ لرسالة الله) أو بمعنى المفعول (أي المُنبئ برسالة من الله)، هو مجرد مجلي أو أداة للغصد أو الفعل الإلهي - فإن اشتقاقاً من المصدر الثاني بمعنى الفاعل يفسح السبيل لشبهة أن يكون (النبو أو الارتفاع) بفعل من الإنسان ذاته. ولهذا أوقفوا الاشتقاق، هنا، على معنى المفعول فقط، وذلك حتى يكون (النبو أو الارتفاع) بفعل من الله فقط، إذ هو الذي يرتفع بالنبي ويسمو - أعني أن الله هو (صاحب الفعل)، أما النبي فهو فقط (محل الفعل). وبالرغم من هذا التقييد الأشعري في الاشتقاق

(١٠٠) أبو التثاء الأصفهاني: شرح طوابع الأنوار، (سبق ذكره)، ص ١٩٨.

(١٠١) محمود الشرقاوي: الأنبياء في القرآن الكريم، (سبق ذكره)، ص ٩.

(١٠٢) السيد السند: شرح المواقف، (سبق ذكره)، ص ٥٤٥.

(١٠٣) البغدادي: أصول الدين، ص ١٥٣.

(١٠٤) محمود الشرقاوي: الأنبياء في القرآن الكريم، ص ٩.

(١٠٥) الرازي: مختار الصحاح، (سبق ذكره)، ص ٦٤٢.

(١٠٦) البغدادي: أصول الدين، ص ١٥٤.

(١٠٧) أبو التثاء الأصفهاني: شرح طوابع الأنوار، ص ١٩٨.

من (المصدر الثاني)، فإن الأشاعرة قد مالوا خاصة إلى تبني المصدر الأول الذي يكشف - جوهرياً - عن الحضور الإلهي فقط^(١٠٨). يبقى أخيراً الإشارة إلى أن البنية الإطلاعية للنسق الأشعري قد تبدت - كأجلى ما يكون - حتى في أدق أمور الاشتقاق اللغوي.

وإذا كان الأشاعرة قد مالوا إلى تبني الاشتقاق الأول للفظ (الشيء) من النبا - وذلك لأن النبي سواء أكان مَنِيء (أي فاعلاً ينشر النبا) أو مَنِيء (أي مفعولاً يتلقى النبا)، فإنه يكون كذلك بفعل من الله لا من نفسه - فإن هذا الانحياز اللغوي يتسق وتبينهم تعريفاً اصطلاحياً للنبوة يرى فيها هبة واصطفاء، أي فعلاً من الله كذلك. فالنبوة - اصطلاحاً - هي عند الأشاعرة «موهبة من الله تعالى ونعمة منه إلى عبده، وهي قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده: أَرسلناك وبعثناك وبلغناك»^(١٠٩) وبالرغم من أن هذا التصور الأشعري للنبوة «هبة واصطفاء» لا يتعارض وتصورها امتيازاً ونشاطاً أولياً خاصاً للإنسان يمهّد لاختصاصه بهبة النبوة - وبذلك تكون النبوة هبة واصطفاء مبررين بفعل سابق من الإنسان - فإن الأشاعرة قد أكدوا أن النبوة هي مجرد «هبة من الله، وليست معنى يعود إلى ذات النبي ولا إلى عرض من أعراضه، استحقها بكسبه وعمله»^(١١٠). فالحق أنه «لا يشترط في النبوة - حين تكون هبة واصطفاء - شرط من الأحوال المكتسبة بالرياضات»^(١١١). وليس من شك في أن تصور النبوة - اصطلاحاً - «هبة واصطفاء» يرتبط بتصورها - لغة - «إخباراً وإنباء». ذلك أن كون النبوة من (الخبر أو النبا)، يجعل جوهرها وأصلها في مجرد (القول) وليس في (الفعل)، وبعبارة أخرى يجعلها - في الاصطلاح - ترجع إلى (قول) الله تعالى

(١٠٨) فقد أجمع الأشاعرة على أن النبي هو (المنبيء) واشتقاقه من (النبأ)، وقد غالى الجوهري في تأكيد هذا الاشتقاق حتى لقد أطلق على النبوة اسم (النبوة) باعتبار النبي هو المنبيء من النبا. انظر: الجوهري: الإرشاد ص ٣٠٢. ولا بد من الإشارة - ثانية - إلى أن ذلك لا يعني أن الأشاعرة قد منعموا تماماً الاحتمال الثاني للاشتقاق، بل المعنى فقط أنهم مالوا إلى تبني الاشتقاق الأول لأنه يتسق ورؤيتهم الشاملة للنبوة. وذلك ما يتضح بالمقارنة مع المختزلة الذين مالوا - على العكس - إلى تبني الاشتقاق الثاني للنبي من (النبوة)، لأنه يتسق - بدوره - ورؤيتهم الشاملة للنبوة. وذلك دون أن يمنعموا تماماً إمكانية اشتقاق النبي من (النبأ).

(١٠٩) أبو الشتاء الأصفهاني: شرح طوابع الآثار. ص ١٩٩.

(١١٠) الأمدي: خاية المرام في علم الكلام، (سبق ذكره)، ص ٣١٧.

(١١١) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٤٥.

لمن يصطفيه: (أنت رسولي)، ولا تؤول إلى صفات الأفعال^(١١٣). وهكذا يتأدى رد النبوة - لغة - إلى النبأ، إلى ردها في الاصطلاح إلى مجرد (قول) من الله دون (فعل) من الإنسان. والأمر اللافت على أي حال، هو أن الرد الأشعري للنبوة - لغة - إلى (النبأ) واصطلاحاً - إلى (الاصطفاء) يرتبط - دون شك - بقصد الأشاعرة إثبات (الفعل) من الله فقط دون الإنسان. ومن هنا فإن البنية الإطلاقية للنسق الأشعري تتجلى تماماً في تعريف النبوة لغة واصطلاحاً.

(ب) جواز النبوة:

بات من الحتم أن يسري على النبوة كل ما يسري على أفعال الله - عند الأشاعرة - من إطلاق ولا - تحدد، وذلك بعد أن أظهر التعريف أنها مجرد (فعل إلهي) فقط لا يرتبط بأدنى شرط إنساني. والثالث أن التحليل الأشعري لأفعال الله قد ارتبط بقصد يتمثل في إطلاق القدرة، لا إظهار الحكمة. ومن هنا تأدى الأشاعرة إلى أن (أفعال الله) تكون على الجواز والإمكان لا الوجوب أو الامتناع. «فالعمل الصادر منه (الله) مختص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض»^(١١٣)، وقد ارتبط هذا التصور الأشعري لفعل الله مختصاً بضروب الجواز بأن «المصحح للمقدورية هو الجواز، ولو رفضناه لبقي إما الوجوب أو الامتناع، وهما يمتنعان من المقدورية»^(١١٤). وإذن، فإثبات القدرة هو الأصل في اختصاص الفعل بضروب الجواز.

والحق أن كون الأفعال على الجواز يقتضي ضرباً من التبرير العلمي أو الفلاني لاختصاص أحد وجوه الجواز بالوجود. وذلك لأنه ولو لم يكن فعل واجب الوجود لغرض مقصود - مع أن الدليل قد دل على كونه حكيماً في أفعاله، غير عايب في إيداعه - لكان عابثاً، والمعبث قبيح، والقيبح لا يصدر من الحكيم المطلق، والخير المحض»^(١١٥).

(١١٣) الجويني: الإرشاد، ص ٣٥٥.

(١١٤) الفزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٥٢.

(١١٥) الرازي: معالم أصول الدين، نشر: طه عبد الرؤوف سعد، (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة (بدون تاريخ)، ص ٥٢.

(١١٥) الأمدي: غاية المرام في علم الكلام، ص ٢٣٠.

وبالرغم من أن عدم التبرير العلني أو الغائي لأفعال الله يؤدي - تبعاً لذلك - إلى إبطال حكمته وبيان عبثه؛ فإن الأشاعرة قد ذهبوا - حرصاً على إطلاق قدرته - إلى أن أفعال الله لا تستند إلى علة أو غرض، إذ الله يفعل ويدع ولا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه، بل الخلق وأن لا خلق له جائزاً، وهما بالنسبة إليه سيان^(١١٦). وقد أبطل الأشاعرة (الغرض) لأنه يؤدي - فيما تصوروا - إلى إثبات نقص الذات الإلهية. إذ «الفاعل بغرض مستكمل بالغرض»^(١١٧)، وذلك «يوجب افتقار الأشرف إلى الأخس في إفادة كماله له، وأن يكون ناقصاً قبله»^(١١٨). فبدا - بذلك - وكأن (كمال الذات) يتعارض وإثبات (الغرض) في الفعل^(١١٩)، ولذلك لم يكن بد «من التصحیح (بالغرض والغاية) وترك الفعل نهياً لإرادة مطلقة لا تنقيد بغاية أو حكمة. وأما إذا أظهر المعتبرة أنه ولو لم يكن فعل الله لغرض مقصود، لكان عابثاً والعبث قبيح»؛ فإن الأشاعرة لم يروا في ذلك إلا ما زقاً يقوم فقط على أصل المعتبرة في التحسين والتقييع بالفعل، أما على أصلهم - أي الأشاعرة - في التحسين والتقييع من الشرع، فإنه «يلزم منع جواز إطلاق القبح على أفعال الله تعالى، لعدم وروده على لسان الشرع المنقول»^(١٢٠)، وليس بسبب من تصور الله منزهاً عن العبث عقلاً:

وإذ بدا للأشاعرة أن أفعال الله على الجواز - إذ الله حر وحرية استواء، وأنها لا تتعلل بغرض أو غاية، لأن ذلك يوجب كونه ناقصاً، وبدا لهم أيضاً أنه لا بد مع قيام الجواز بالفعل وانتفاء الغرض عنه، من وجود مرجح يرجح به وجود الفعل على عدمه؛

(١١٦) المصدر السابق، ص ٢٢٤.

(١١٧) الطوسي: تلخيص المحصل، (ينزل كتب الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين)، سبق ذكره، ص ٢٠٥.

(١١٨) الأمدي: غاية العرام في علم الكلام، ص ٢٢٦.

(١١٩) وقد أظهر المعتبرة ما ينطوي عليه هذا التصور الأشعري من مغالطة تتمثل في أن: «ما ذكره من تعلق النقص والكمال به بالنظر إلى الغرض المقصود، فإنما يلزم لو كان ذلك الغرض عالداً إليه، وكماله ونقصه متوقفاً عليه، وليس (الأمر كذلك)، بل هو الغنى المطلق واستغناء كل ما سواه ليس إلا به، بل عوده إنما هو إلى المخلوق، وذلك مما لا يوجب كمالاً ولا نقصاناً بالنسبة إلى واجب الوجود». أنظر: المصدر السابق، ص ٢٣٠.

(١٢٠) الأمدي: غاية العرام في علم الكلام، ص ٢٣٩.

فإنهم تصوروا هذا المرجح في (إرادة مطلقة) من كل شرط. فالإرادة فقط هي ما «يتأني بها تخصيص الممكن»^(١٢١)، وأما «ما يقال من أن العلم بالمصلحة (أي الغرض) صالح لذلك، فممنوع، إذ قد تكون المصلحة في الفعل أو الترك متساوية»^(١٢٢). ومن هنا فإنه «ينبغي أن لا يتوقف عاقل في أن علمه (أي الله) بوجه المصلحة (أو الغرض) لا يكفي في فعله»^(١٢٣). إذ الفعل يترجح وقوعه بمجرد تعلق الإرادة به، وليس بما يتضمنه من مصلحة أو بما يهدف إليه من غرض. وليس من شك في أن تعلق الإرادة بأحد وجوه الممكن لا يكون لعلّة أو سبب، بل «تعلقها بأحدها ترجيح بلا مرجح، وإن لم يكن كذلك، بل كان تعلقها بأحدها بمقتضى ذاته، فالمريد (بذلك) غير قادر على الفعل بالمعنى المذكور (أي بالمعنى المطلق)، إذ قد وجب وجود أحد (الوجوه الممكنة للفعل) منه، لا وجوباً مترتباً على تعلق إرادته، بل لم يجز منه إلا وقوع هذا (الوجه)»^(١٢٤). وهكذا أدرك الأشاعرة أن تفسير تعلق الإرادة بالفعل، بكون الفعل ضروري (بمقتضى ذاته) للنظام في عالم الطبيعة وعالم الإنسان، يعد ترفيغاً للإرادة من محتواها، بل وقولاً بجبرية الله. فإله - طبقاً للأشاعرة - يفعل، لا بمقتضى النظام، بل بمطلق الإرادة. فإن فعله يقع في الوجود، لمجرد تعلق الإرادة المطلقة به، وليس لأن نظاماً شاملاً من الحوادث الطبيعية والانسانية - لا يفهم الفعل إلا في إطارها - يقتضيه ويفسر - في ذات الوقت - تعلق الإرادة به. وهكذا اقتضى الحضور المطلق للإرادة، إلغاء أي ضرورة ذاتية لأي فعل في العالم.

وكأي فعل، افتقدت النبوات ضرورتها الذاتية وأصبحت على مذهب أهل الحق (الأشاعرة) «ليست واجبة أن تكون ولا ممتنعة أن تكون، بل الكون وأن لا كون بالنسبة إلى ذاتها وإلى مرجحها سيان»^(١٢٥). وهكذا النبوة - على قول الأشاعرة - «ممكّن يستوي طرفاه»^(١٢٦)، وإنما يكون حصولها في الوجود - والحال كذلك - بأن تتعلق بها إرادة الله المطلقة، التي يتأني بها تخصيص الممكن؛ وليس بكون صلاح البشر يتعلق بها. إذ

(١٢١) محمد نووي بن عمر الجاوي: شرح الدرر الفريد في عقائد أهل التوحيد، (سبق ذكره)، ص ٢٤.

(١٢٢) كمال الدين الحنفي: إشارات المرام من عبارات الإمام، (سبق ذكره)، ص ١٥٩.

(١٢٣) مصلح الدين الكسلي: حاشية على شرح العقائد الشافية، (سبق ذكره)، ص ٨٦.

(١٢٤) المصدر السابق، ص ٨٦.

(١٢٥) الأملدي: غاية المرام في علم الكلام، ص ٣١٨.

(١٢٦) الفتاوى: شرح العقائد الشافية، (سبق ذكره)، ص ١٦٤.

المعتبر لدى الأشاعرة في النبوة - بوصفها فعلاً جائزاً - هو مطلق الإرادة، لا مقتضى المصلحة. ومن هنا فإنه يتعلم - أشعرياً - تبرير النبوة بوصفها (رداً إلهياً) على (وضع إنساني محدد) في لحظة معينة من التاريخ، بل النبوة (وهي فعل إلهي) لا تتعلل إلا بإرادة (هي صفة إلهية) تعلقت بها في لحظة ما. واللافت أن هذا التصور الأشعري للنبوة، فعلاً يحصل بمطلق الإرادة، لا بمقتضى المصلحة - والذي يعكس حرصاً بالغاً على الذات الإلهية - يتأدى ضرورة إلى إحاطة الذات الإلهية بالخطر. ذلك أن النبوة - على العموم - تتكشف عن طابع تطوري لا سبيل إلى إنكاره. وليس من شك في أن تصور النبوة - فعلاً - يحصل بمطلق الإرادة فقط، يجعل من المستحيل تفسير هذا الطابع التطوري للنبوة إلا بوصفه تطوراً في طبيعة الذات الإلهية نفسها، أو - على الأقل - تصور الله ذاتاً تبدل لها البدايات^(١٢٧)، في حين أن تصور النبوة - فعلاً - يحصل بمقتضى المصلحة يؤدي إلى سهولة تفسير هذا الطابع التطوري للنبوة باعتباره تطوراً - لا يلحق أبداً الذات الإلهية أو علمها - بل يلحق فقط (وضعاً بشرياً) تكون النبوة (رداً إلهياً) عليه. فبداً بذلك وكأن التصور الأشعري للنبوة فعلاً جائزاً يحصل بمطلق الإرادة فقط ينتهي، حتماً، إلى تشويه الذات الإلهية، وذلك من حيث أراد الحرص عليها. إذ الحرص على الذات لا يكون بإثبات تلقائية فعلها وعشوائيته، بل ببيان غائيته. وبالرغم من ذلك، يبقى تصور الأشاعرة للنبوة - مجرد فعل جائز لا يتحصل وقوعه إلا بتعلق إرادة الله به - لازماً عن البنية الإطلاعية للنسق بأسره؛ تلك التي تتمثل، هنا، في إثبات مطلق الإرادة، دونما اعتبار لقصد أو غاية.

وإذ ارتبط تصور النبوة، فعلاً، على (الجواز والإمكان) بميل أشعري إلى إفساح

(١٢٧) ومن الغريب حقاً، أن الأشاعرة لم يجدوا بداً من الإلتياز بمقتضيات المصلحة، حين تعلق الأمر بتفسير التطور في النبوات أو ما يُعرف أصولياً وبالنسخ في الشرائع. فـ «ولأنه ليس يمتنع أن يكون مثل الصلاح في وقت فساداً في وقت آخر»، فإن النبوات تتطور والشرائع تُنسخ «ولا يوجب ذلك البدء، إذا علم (الأمم) أن في تبقية (ما أمر به) مشقة داعية إلى ترك الشكّل كل الواجبات، وأن تخفيف المحنة بالنهاية عنه مصلحة ولطف، فيكون الأمر مصلحة وإزالة، أيضاً، مصلحة». أنظر: الباقلاني: التمهيد، ص ١٨٥ - ١٨٧. واللافت على أي حال، هو أن (منطق المصلحة) - الإنساني في جوهره - يبرر - لدى الأشاعرة - فعلاً إلهياً - مثل نسخ الشرع - وذلك لتجنب تشويه الذات الإلهية بالقول بالبداء.

المجال للإرادة الإلهية تتجلى - على نحو مطلق - دون اعتبار أو تحدد؛ فإنه لم يكن بدّ للأشاعرة من مخاصمة أي اتجاه يتخارج بالنبوة من حد الإمكان والجواز إلى أحد الحدين المحتملين الآخرين؛ أعني (الوجوب) أو (الامتناع). فإن كلا الحدين المحتملين (الوجوب والامتناع) يتهيان إلى الحد من التجلي المطلق لما هو إلهي، دون اعتبار أو تحدد، ويفسحان المجال - في المقابل - لقانون أو نظام - لا شك في مصدره الإلهي - يتحدد فعل الذات الإلهية في إطاره. فالامتناع - فيما يتعلق بالنبوة - يستند إلى تصور للعالم مكتفٍ بالعقل ومستغني عن كل تأثير إلهي مباشر، في حين أن (الوجوب) يستند إلى تصور للعالم تهيم عليه الضرورة. وهكذا العالم، في إطارهما معاً، لا تهيم عليه المطلقات بقدر ما يسوده القانون والنظام. ومن هذا الحد من التجلي المطلق لما هو إلهي، عارض الأشاعرة - بحسم - أي تصور للنبوة خارج الإمكان والجواز؛ وأعني أنهم عارضوا تصور (البراهمة) للنبوة ممتنعة أو محالة، وكذلك تصور (المعتزلة والفلاسفة) للنبوة واجبة.

فقد بدا للبراهمة وأن الله أكمل العقول وحسن فيها الحسن وقبح فيها القبيح وجعلها دلالة على مראشد الخلق ومصالحهم ومنع بها من التظالم وجعلها دلالة وذريعة إلى علم كل ما يحتاج إليه^(١٢٨). وبالطبع فإن مضمون النبوة «لم يخل إما أن يكون مدركاً بالعقول أو غير مدرك بها: فإن كان الأول فلا حاجة إلى الرسول، بل النبوة تكون عبثاً وسفهاً، وهو قبيح في الشرع. وإن كان الثاني فما يأتي لا يكون مقبولاً، لكونه غير معقول. فالبعثة على كل حال لا تفيد»^(١٢٩). وهكذا النبوة - طبقاً للبراهمة - ممتنعة ومحالة تماماً على قانون العقل الإنساني.

وبالرغم من لا جدوى هذه الحجة البرهمية خارج إطار الدين البرهمي^(١٣٠)؛ فإن

(١٢٨) الباقلاني: التمهيد، ص ١٢١.

(١٢٩) الأملّي: غاية المرام في علم الكلام، ص ٣٢٠.

(١٣٠) سبق أن ألمحنا إلى أن حدود الديانة البرهمية لا تتسع لأي وحي أو نبوة. فإن التصور البرهمي للألوهية شاملة لكل شيء ومتغلغلة في كل شيء يؤدي إلى أنه لا انفصال البتة بين العقل الكلي (الله) وبين العقل الجزئي (الإنسان)، بل ثمة وحدة كونية تفتى فيها الجزئيات المتناهية في جوف الكلي أو الألوهية الشاملة. ومن ثم تنتفي النبوة، التي تفترض سلفاً هذا الانفصال لأنها - أصلاً -

الأشاعرة قد اضطروا - وهم يصعد تفنيدها - إلى الحد - ولو جزئياً - من تصور النبوة مجرد فعل إلهي على الجواز، يتمل وجوده فقط بإرادة إلهية مطلقة تتعلق به، ودون أدنى اعتبار لتعلق صلاح البشر به. فقد بدا للأشاعرة أنه يستحيل - في مواجهة الإنكار العقلي البرهمي الصارم - تبرير النبوة على هذا النحو. وهكذا وجدوا «فيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء، وهو أن الإنسان مدني بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج إلى واضح يمتاز عن بني نوعه بما يدل على أن ما أتى به من عند ربه»^(١٣١)، دليلاً يراجهون به إنكار البراهمة للنبوة. ولا جدال في أن البراهمة بذلك قد أُجبروا الأشاعرة على التقدم في سبيل تبرير النبوة، لا بمقتضى الإرادة المطلقة، بل بمقتضى النظام والمصلحة.

واللافت - في الجدال الأشعري - البرهمي - هو أن التصور البرهمي للنبوة على قانون العقل الإنساني، جاء مناقضاً تماماً للتصور الأشعري للنبوة على قانون الفعل الإلهي. إذ بينما يتكشف الإمكان الأشعري عن (إطلاق) الإرادة والقدرة الإلهيتين على (الفعل)؛ فإن الامتناع البرهمي يتكشف عن (إطلاق) الثقة في (العقل). فبدا وكأن النبوة - حسب الأشاعرة - تُفهم في حدود ما هو إلهي فقط، في حين تُفهم - طبقاً للبراهمة - في حدود ما هو إنساني فقط. وأن الإمكان الأشعري (للنبوة) يحيل إلى امتناع (إنساني)، في حين يحيل الإمكان البرهمي (للمعرفة) إلى امتناع (إلهي). فليس من شك في أن تصور النبوة (ممتنع) - لدى البراهمة - على الله، يقوم على تصور للمعرفة (ممكنة) للإنسان. وبالرغم من التباين بين حدود النظرتين للنبوة، فإن ثمة توافقاً بنوياً بينهما يتبدى من أن مفهوم (الإمكان والجواز) في إطار كلا النظرتين يرتبط جوهرياً - مع تباين ما يتعلق به، نبوة إلهية أو معرفة إنسانية - بإبراز التجلي المطلق لفاعلية بعينها، وحذف كل ما يقوم بإزالتها. فقد ارتبط إمكان النبوة لدى الأشاعرة بإفساح المجال للقدرة الإلهية تتجلى، على نحو مطلق، دون اعتبار أو تحديد، وكذا ارتبط إمكان المعرفة عند البراهمة بإفساح المجال للملكات الإنسانية تتجلى على نحو مطلق^(١٣٢)، أعني مع امتناع أي تدخل إلهي. وهكذا

= ليست إلا محاولة لفهره والقضاء عليه. انظر: الفصل الثالث، حاشية (٧) ص ٣٣، والفصل الثاني، ص ٧-٩.

(١٣١) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٥٣.

(١٣٢) لا بد من ملاحظة أن حضور الإنساني ضروري مطلقاً لأي حضور إلهي لدى البراهمة. إذ (الله) =

ارتبط (الإمكان) في النسقين بتكريس ما هو مطلق، وحذف ما دونه. والمهم هو ما أظهره التحليل البنيوي من أن الأشعرية هي برهنية مقلوبة.

وإذ عارض الأشاعرة قول البراهمة بامتناع النبوة - لأنه يتعارض والحضور الإلهي المطلق الذي يتأدى إليه القول بإمكانها، فإنهم عارضوا أيضاً قول الفلاسفة والمعتزلة بوجوب النبوة - لأنه يتكشف عن حضور إنساني ما إلى جوار الحضور الإلهي، وبذلك يقلل من التجلي المطلق لما هو إلهي. إذ (الوجوب) يعني أن الفعل الإلهي (أي النبوة) مشروط بطبيعة الوجود الإنساني ذاته؛ ولعله بذلك يتكشف عن حضورين معاً، أحدهما إلهي والآخر إنساني، وليس حضوراً أحادياً مطلقاً لله فقط. وأعني أن الفعل الإلهي يتبدى - من خلال الوجوب - (ضرورياً) لا (مطلقاً)، (محدداً) لا (منفكاً) من كل حد.

والنبوة - لدى المعتزلة - واجبة، لأنها فعل (ضروري) يرتبط بصلاح البشر، لا (مطلق) يتعلق بمطلق الإرادة. ذلك «أنه قد تقرر في عقل كل عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس، وثبت أيضاً أن ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح فإنه واجب لا محالة، وما يصرف عن الواجب ويدعو إلى القبيح فهو قبيح لا محالة؛ إذا صح هذا، وكنا نجوز في الأفعال أن يكون ما إذا فعلناه كنا عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وفيها ما إذا فعلناه كنا بالعكس من ذلك، ولم يكن في قوة العقل ما يُعرف به ذلك ويفصل بين ما هو مصلحة ولطف وبين ما لا يكون كذلك، فلا بد من أن يعرفنا الله تعالى حال هذه الأفعال كي لا يكون عائداً بالنقص على غرضه بالتكليف. وإذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولاً مؤيداً بعلم معجز دال على صدقه، فلا بد من أن يفعل ذلك، ولا يجوز له الإخلال به»^(١٣٣). وهكذا تكون النبوة فعلاً ضرورياً لا بد من أن يفعله الله ولا يجوز له الإخلال به. واللافت أن (الضرورة) في هذا الفعل ذات أصل (إنساني) لا (إلهي)؛ وأعني أن تحليلاً للوضع الإنساني هو ما يبرر الفعل، لا أن الفعل تبرره إرادة إلهية تتعلق به على نحو مطلق. وتعني النبوة - على هذا الفهم - (رداً

= ليس جوهرًا (مفارقاً) بل (مباطناً) ومتغلغلاً في الوجود؛ والإنسان بالطبع. ومن هنا فإنه لا انفصال البتة بين الله والإنسان، بل أن (الإلهي) لا يتجلى إلا فيما هو إنساني. وهكذا يبدو الحضور الإنساني - لدى البراهمة - مقدمة لإبراز الحضور الإلهي، وليس نفيه.
(١٣٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، (سبق ذكره)، ص ٥٦٤.

إلهياً) على (وضع إنساني) بعينه، وذلك فإنها تتكشف عن طبيعة ثنائية (إلهية وإنسانية معاً) وليس طبيعة أحادية مطلقة (إلهية فقط). إنها تؤكد حضور الإلهي والإنساني، وليس انفراد (الإلهي) فقط بالحضور والفاعلية. ولعل المعتزلة - فوق ذلك كله - قد غلبوا حضور (الإنساني) في النبوة، وذلك حين شرطوا وجوبها (بحسنها). فالنبوة «متى حسنت وجبت، على معنى أنها متى لم تجب (وبالأحرى لم تحسن) قبحت لا محالة»^(١٣٤). وهكذا بات المعتبر في النبوة - لدى المعتزلة - هو صلاح العباد، وليس مطلق الفعل، ومن هنا فإن حضوراً للإنساني يهيمن بحسم على تصور المعتزلة للنبوة واجبة.

وإن أدرك المعتزلة في القول (بالوجوب) محاولة لا غنى عنها لإضفاء المعقولة على الفعل الإلهي، فإن الأشاعرة - على العكس - أدركوا أنه يعكس نقصاً في طبيعة الذات الإلهية نفسها. فإنه «لو وجب عليه تعالى شيء لكان مفترقاً إلى ذلك الشيء ليتكامل به، واقتضاه تعالى إلى شيء نقص، والنقص عليه تعالى محال، فلا شيء واجب عليه تعالى»^(١٣٥). ومن جهة أخرى، يعني (الوجوب) أن يكون الله مجبوراً على ما يفعله. إذ (الوجوب) يعني أن الفعل يتحقق خضوعاً (لضرورة)، لا تعلقاً (بإرادة). وهكذا أدرك الأشاعرة في القول بالوجوب، نقص الله وجبريته، في حين أدرك فيه المعتزلة غاية فعل الله ومعقوليته. وقد لاح للأشاعرة أن قول المعتزلة (بالوجوب) مبني على أصلهم في التحسين والتقيح من العقل. فإن تصور العقل حاكماً بحسن فعل أو قبحه، يعكس تصوراً (للفعل) ينطوي في ذاته على ضرورة تبرر فعله أو تركه (أعني وجوبه أو امتناعه). وهكذا رأى الأشاعرة في إبطال هذا الأصل طريقاً إلى نقض القول بالوجوب عند المعتزلة. أما على أصلهم في التحسين والتقيح من الله، فإنه يستحيل تماماً إيجاب شيء بالعقل، إذ الأفعال - على هذا الأصل - لا تنطوي في ذاتها على ضرورة تبرر وجوبها أو امتناعها، بل تنفتر إلى أي مقوم ذاتي. ومن هنا فإنها جميعاً على (الجواز)؛ وأعني أن وجودها وحسنها وقبحها إنما يكون بمقتضى الإرادة الإلهية المطلقة، وليس بمقتضى المصلحة.

وإذ النبوة - حسب الأشاعرة - مجرد فعل جائز يفتقر إلى أي ضرورة أو مقوم ذاتي، فإن حصولها في الوجود لا يبين بنفسه. فالجواز أو الإمكان يعكس ضرباً من التكافؤ بين

(١٣٤) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٤.

(١٣٥) محمد نوري الجاوي: شرح الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد، ص ٣٧.

حصولها في الوجود وبين علمه. وهكذا تقتضي النبوة ما يدل على حصولها في الوجود؛ وأعني فعلاً خارجياً تتقوم به بعد أن افتقدت أي مقوم ذاتي. وهذا الفعل هو (المعجزة). ومن هنا فإن المعجزة تعد فعلاً تقتضيه الطبيعة الخاصة للنبوة ذاتها؛ وأعني يقتضيه وجودها ذاته، وليس مجرد قبولها. فإنه لو أمكن تصور حصول النبوة في الوجود - على أصل المعتزلة في التحسين والتقيح عقلاً، وعلى قاعدة الفلاسفة في «أن النظام الأكمل الذي تقتضيه العناية الأزلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل»^(١٣٦) - دون الحاجة إلى فعل خارجي تتقوم به، أي دون معجزة، إذ النبوة تتقوم بذاتها؛ أعني بمجرد حسناتها وصلاحتها للبشر، فإنه - في المقابل - لا يمكن تصور حصول النبوة في الوجود على قانون الجواز والإمكان الأشعري دون معجزة. إذ (الإمكان) يعني افتقار النبوة إلى أي ضرورة ذاتية تتقوم بها.

(ج) المعجزة:

كالنبوة - وسائر أفعال الله - مضى الأشاعرة إلى القول بجواز المعجزات^(١٣٧). فالمعجزات هي خوارق العادات. وإذ تكون (العادات) «من قِبَل الفاعل.. فهي راجعة في الحقيقة إلى علمه تعالى وإرادته»^(١٣٨)؛ فإن (خرقها) يكون من مقلوبات الفاعل

(١٣٦) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٥٠.

(١٣٧) وذلك بالرغم من أنه كان يلزم الأشاعرة - استناداً إلى تصور النبوة فعلاً على الجواز والإمكان - افتقر لأي ضرورة ذاتية، ولذا فإنه يتقوم بفعل خارجي عنه هو المعجزة - القول بأن المعجزة (واجبة) لا جائزة. ويعني الوجوب هنا، أن ثمة نقصاً في النبوة - لا في الذات الإلهية - يكمل بالمعجزة. وذلك المعنى يحيل إلى أن المعجزة (واجبة)، لا وجوباً على الله، بل على (النبوة) إن صح القول. أعني أن المعجزة لن تكون - في ذاتها - فعلاً واجباً على الله أن يفعله، بل فعلاً واجباً وضرورياً للنبوة بسبب من طبيعتها الذاتية الناقصة التي تجعلها في حاجة إلى ما تتقوم به من خارج. ومع ذلك فإن التصور الأشعري للإرادة الإلهية تتملق على نحو مطلق بكل ما يجري في العالم، منعه من تصور الوجوب أو الضرورة الذاتية لأي حادث في العالم. فإنه ليس من مكان في العالم لأي وجوب أو ضرورة، بل ومحض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث. انظر: ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، (طبعة القاهرة ١٣٢١ هـ)، ج ٢، ص ٩١.

(١٣٨) المكلاتي: لباب المقلوب، تحقيق فريدة حسين محمود، (دار الانصاف القاهرة، ١٩٧٧، الطبعة الأولى، ص ٣٣٨).

(تعالى)، متى تعلق به سابق العلم ومطلق الإرادة أيضاً. وهكذا فإن (خرق العادات) ليس بأعجب من (إجراء العادات)، بل إنهما يتفان من كونهما - على السوية - من إمكانات القدرة الإلهية التي تبو - تبعاً لذلك - مطلقة التعلق، إذ هي تتعلق بالشيء ونقيضه على السواء، ودون أدنى إعتبار لنظام أو ضرورة. فالقديم سبحانه، إذا قدر على خلق الشيء وجب كونه قادراً على خلق ضده ونقيضه، من حيث ثبت كونه قادراً بقدرة قديمة، وأنه غير متناهي المقدورات^(١٣٩). وعلى هذا فإن إمكان خرق العادة (أو المعجزة) مستمد - لا ريب - من تصور الذات الإلهية (مطلقة) الإرادة والقدرة. وبعبارة واحدة تأدى الأشاعرة إلى أن «إنخراق العادة جائز مع القول بالفاعل المختار»^(١٤٠)؛ وبالأحرى مع القول بالفاعل المختار على نحو مطلق، لا ملتزماً بمقتضيات ضرورة أو نظام لا شك في استقلالهما النسبي، بالرغم من كونه - تعالى - مصدرهما. ويبدو - تبعاً لذلك - أن الفهم الأشعري للذات الإلهية على نحو (مباشر) بالمعنى الهيجلي - وأعني دون توسط أي فهم (للعالم) بوصفه ينطوي على قدر من النظام والضرورة - هو الأصل في تأدي الأشعري إلى أنه «يجوز انقلاب الجبال ذهباً إبريزاً، ويجوز إنقلاب مياه الأودية دماً وغيره، ويجوز حدوث الإنسان من غير الأبوين»^(١٤١). فالحق أن ذلك كله ممكن تماماً حين نفهم الذات على نحو مباشر ودون أدنى توسط. واللافت - على أي حال - أن تصور المعجزة ممكنة ينبغي على تصور (الله)، مع إسقاط أدنى إعتبار (للعالم)، حيث أن تصور (العالم) نفسه يقوم - حسب الأشاعرة - على تصور (الله). ومع ذلك فإن تصور المعجزة يند تماماً عن الفهم والتفسير في غيبة تصور للعالم لا يقلت من قبضة الله عند الأشاعرة.

من (بناء الطبيعة) إلى (بناء المعجزة):

تتأتى ضرورة ومنطقية الانتقال من (بناء الطبيعة) إلى (بناء المعجزة) من أن الطبيعة هي الإطار الذي تتجلى فيه المعجزة، حتى أنه يستحيل تصور المعجزة في غياب تصور

(١٣٩) الباقلاني: البيان من الفرق بين المعجزات والكرامات، تحقيق رشرد مكارثي، (المكتبة الشريفة)

بيروت ١٩٥٨، ص ١٠.

(١٤٠) الطوسي: شرح المحصل، بهامش: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي: (سبق ذكره)،

ص ٢٠٩.

(١٤١) فخر الدين الرازي: النبوات، تحقيق أحمد حجازي السقا، (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة،

بدون تاريخ، ص ١٠٠.

ملائم للطبيعة^(١٤٢). فالمعجزة - خرقاً للطبيعة كانت أو عملاً من أعمالها - تقوم في قلب الطبيعة لا بعيداً عنها، ومن هنا كان الارتباط بينهما. ويرجع ذلك - فيما يبدو - إلى أن الطبيعة - بوصفها العالم الأكبر (Macrocosm) - هي الأكثر تأثيراً في تثبيت دلائل النبوة. فإنه يستحيل تثبيت النبوة بشهادة خاصة لكل فرد^(١٤٣)، بل لا بد من (شهادة عامة) لا تقوم إلا في حدود ما يشمل النوع الإنساني بأسره؛ وأعني الطبيعة أو العقل. والحق أنه لم يكن من الممكن أبداً تصور هذه الشهادة العامة (المعجزة) تقوم بعيداً عن الطبيعة في إطار وهي لم يتميز تماماً عن الطبيعة. ومن هنا فإنه قد تعلل - وذلك في مرحلة لم يبلغ فيها العقل البشري تمام وعيه بذاته على الأقل^(١٤٤) - أن تكون هذه الشهادة عقلية. وبالرغم

(١٤٢) لا يمكن مثلاً، فصل تصور اسبينوزا للمعجزة بوصفها عملاً للطبيعة - لا خرقاً لها - يتجاوز الفهم الإنساني - انظر: اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، (سبق ذكره) ص ٢٢٧ - عن نظريته في وحدة الوجود والطبيعة بوصفها تجلياً للجوهر. وكذلك فإن إنكار هوم للمعجزات - بوصفها أفعالاً خارقة للعادة - يرتبط جوهرياً بنسق الفيزياء النيوتوني الذي يحيل على من يقبله وأن يثبت وقوع أي حادث معين بشكل خارق للطبيعة ما لم يفترض أن له معرفة كاملة بأعمال الطبيعة، بحيث يتمكن من أن يبنى عنها كل علة طبيعية، وهو أمر بين الإستحالة. انظر: جون. هـ. راندال: تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة، (دار الثقافة) بيروت ١٩٦٥، ط ٢، ج ١، ص ٤٤٨. وأخيراً فإن النقد الصارم للمعجزة من جانب فلاسفة التنوير يرتبط - دون شك - بتصور للطبيعة في قبضة العقل تماماً.

(١٤٣) فإن ذلك يعني أن يقضي النبي حياته في مجرد إثبات (النبوة)، دون بنائها والسعي نحو تحقيق قصدها.

(١٤٤) أشرنا آنفاً إلى أن ضرباً من التوافق النبوي يتبدى بين لحظات النسق النبوي من جهة وبين لحظات الوحي البشري من جهة أخرى، بحيث أمكن التمييز بين أطوار من النبوات لا يفسرها إلا تطور الوحي البشري لا غير. والحق أن ضرباً من ذات التوافق النبوي يتبدى بين لحظات المعجزة وبين لحظات الوحي والنبوة بالتالي. فإذا التصق (الوحي) - في أطواره الأولى - بالطبيعة حتى كاد لا يتميز عنها، فإنه لم يحقق إتصاله بالله بعيداً عن الطبيعة، بل إن الله نفسه قد أدرك هذه السمة الطبيعية للوحي، فتجلى لموسى في ما هو طبيعي، أعني في صورة شجرة من نار على الجبل. وبدأت الطريقة أدرك هذا الوحي الفج معجزته في الطبيعة أو العالم الكبير. ومن هنا، كان إطار المعجزة في اليهودية - كاتفاق البحر لموسى، وتوقف الشمس في السماء ليشوع - هو عالم الطبيعة الكبير. وإذا كان قدراً من التمايز عن الطبيعة، وبه تحول الوحي إلى بناء (ذاتي) قد تأدى - فيما يتعلق بالنبوة - إلى صياغة ما يسمى بنسق التنبؤ الذاتي، فإنه قد تأدى أيضاً إلى التحول بالمعجزة من عالم الطبيعة الكبير - كإطار للتحقق - إلى العالم الصغير؛ أعني الإنسان، كإطار لتحقيقها. وقد بدا أن هذا التحول يعكس وعياً جوهرياً بالإنسان بما هو ذات، وليس بوصفه مجرد جزء من الطبيعة. فحين نادى الأعمى على يسوع: وأجاب يسوع وقال ما تريد أن أفعل بك. فقال له الأعمى يا =

من أن الإسلام قد تطور بشهادة صدق النبوة من (معجزة) تخرق نظام الطبيعة إلى (إعجاز) يتحدى ملكات الإنسان وقواه العقلية، فإن أحداً لم يستطع - إلا فيما ندر - أن يتصور نبوة تقوم دون معجزة خارقة للطبيعة. ومن هنا تواترت الأخبار عن معجزات للنبي تخرق نظام الطبيعة، كإشفاق القمر ونبوع الماء من بين أصابعه، وحديث الشاة المسمومة، فبدا بذلك وكأن أرقى أشكال (الإعجاز) لم تقدر على الانفصال عن أدنى درجات المعجزة (١٤٥). وبعبارة أخرى بدا وكأن المعجزة لا تقوم أبداً بعيداً عن الطبيعة. وهكذا يبقى فهم الطبيعة ضرورياً ولازماً لفهم المعجزة.

واللافت أن التصور الأشعري للطبيعة، موثقاً وتفككاً وافتقاراً لأدنى فاعلية أو تقويم ذاتي، يتسق تماماً وتصوره للمعجزة فعلاً خارقاً للنظام الطبيعي أو (المادة). فالطبيعة الأشعرية - على عكس الطبيعة الأرسطية - ليست عالماً لأشياء تتضمن في ذاتها أصل حركتها، بل عالماً لأشياء موات غير فاعلة. وقد ارتبط هذا التصور الأشعري للطبيعة بالرغبة في بيان الهيمنة المطلقة للقدرة الإلهية على أهم مقدور لها وهو الطبيعة. ومن هنا فإن الاعتقاد الأشعري في «عدم وجود أصل باطني يعد مصدر سلوك الأشياء... يعد مقدمة ضرورية للإعتقاد في... أن دقائق سلوك أي كائن إنما ترجع بوجه خاص إلى فعل من أفعال إرادة الله القادر على كل شيء» (١٤٦). وهكذا فإنه ولا مجال - عند الأشاعرة - للقول بمقوم داخلي يضيف خصائص ذاتية للأشياء مستقلة عن إرادة الله... فعلاقة الحلوة

= سيدي أن أبصر، فقال له يسوع انذهب. إيمانك قد شفاك. فللوقت أبصر وتبع يسوع في الطريق. مرقس: إصحاح ١٠، ٥٣-٥١. وهكذا كان الإنسان بما هو (ذات) تؤمن، وليس بما هو (طبيعة) تُخرق هو إطار تحقق المعجزة. فبدا بذلك وكان تمايز الوحي عن الطبيعة يعكس أيضاً تمايزاً للمعجزة عنها. وأخيراً فإن تمام الوحي بالذات في الإسلام قد انمكس في إثبات ضرب من الإعجاز العقلي المخالف للمفارقة لما هو طبيعي. وهكذا فإن ثمة منطقاً ينظم تطور المعجزة يتمثل في ارتباط صميمي بين أبنيتها وبين أبنية الوحي الإنساني. ومن هنا فإن التفاوت بين معجزات الأنبياء لا يرتبط فقط بأن معجزات كل نبي كانت من جنس ما تفوق فيه قومه، بل يرتبط - وهو الأهم - بما بين أطوار المعجزة من جهة وبين أطوار الوحي من جهة أخرى من توافق بنيوي ثابت.

(١٤٥) واللافت أن افتقار أرقى أشكال الإعجاز للقدرة على الانفصال عن أدنى درجات المعجزة يتوافق بنيوياً مع ما سبق التأكيد عليه من أن النسق النبوي في أرقى أشكاله لم يتجاهل ضرويه الأولية التي يمكن ردحاً إلى العصور البدائية أحياناً. انظر: الفصل الثالث.

(١٤٦) ر. كرونجود: فكرة الطبيعة، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة توفيق الطويل، الهيئة العامة للكتاب والأجهزة العلمية (مكتبة جامعة القاهرة) ١٩٦٩، ص ٥٤.

بالعسل ليست شيئاً ذاتياً فيه بموجب مقوم ذاتي، وإلا لما أمكن أن تستحيل الأعراض من حلالة إلى حموضة مثلاً، وإنما ذلك كله يتوقف على مبدأ خارجي: قدرة الله^(١٤٧).

إنّقد الأشاعرة، إذن - والباقلاني خاصة^(١٤٨) - فكرة (الطبع) أو الطبيعة بوصفها «مقوماً ذاتياً باطنياً في الأجسام يجعلها تفعل من تلقاء ذاتها أو بموجب طبيعتها»^(١٤٩)، فبدا وكأنه «لا شيء في الوجود يملك فعلاً خاصاً به يرجع إلى طبيعته»^(١٥٠). ذلك أنه ليس من فاعل على الحقيقة - لدى الأشاعرة - إلا الله. واللافت أن البناء الأشعري للطبيعة يتأدى منطقياً إلى تصورهما، على هذا النحو، موأناً وبلا أدنى فاعلية. فالعالم الطبيعي - لدى الأشاعرة - يبدو «كتلة منفصلة الأجزاء، لا فعل لجزء منه في الجزء الآخر». إنه عالم من التفتت والخواء يفترق إلى أي قانون موضوعي أو علاقة ضرورية بين أجزائه. فجوهره لا تقدر على أن تتقوم بذاتها، وتبقى فقط ببقاء زائد على وجودها يكون من الله، وفوق ذلك كله فإنه لا سبيل أمامها للإتصال ببعضها ببعض إلا بفعل من الله أيضاً. أما الأعراض فإنها لا تبقى في الوجود زمانين، بل تفتى دوماً وتتجدد. وهذا التجدد لا يكون من نفسها بل من (الله). وهكذا فإن أبسط العناصر التي تتألف منها الطبيعة الأشعرية^(١٥١) تبدو أعجز من أن تدوم في الوجود بذاتها، وذلك يبرر - ولا شك - تصور الطبيعة موأناً ولا فاعلية.

وقد تأدى الإنكار الأشعري لفكرة (الطبع الذاتي) أو الطبيعة الفاعلة في باطن الشيء إلى إنكار (الضرورة) في الوجود، والقول - عوضاً عن ذلك - بالخلق المستمر من الله دون وسائط. فإن الله بقدرته اللامحدودة، قد خلق العالم بنفسه ودون أي توسط، وكذلك فإنه يدبر العالم أيضاً بقدرته اللامحدودة ودون أي توسط، وهكذا فإن كل ما يوجد في العالم من موجودات، إنما يوجد بخلق مباشر من الله دون وساطة^(١٥٢). وهكذا فإنه ليس من مجال في العالم لقانون موضوعي ثابت أو علاقة ضرورية تحكم سير ظواهره، بل ثمة فقط قدرة إلهية مطلقة تفعل بلا وساطة ودون التقيد بمقتضيات قانون أو ضرورة. وبعبارة أخرى

(١٤٧) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج ١، ص ٧١٥.

(١٤٨) أنظر: الباقلائي: التمهيد، ص ٣٤-٤٧.

(١٤٩) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج ١، ص ٧٤٧.

(١٥٠) H. A. Wolfson: The philosophy of the Kalam, P. 552.

(١٥١) لمزيد من التفصيل انظر: ص ١٥-٢١ من هذا الفصل.

(١٥٢) H. A. Wolfson: The philosophy of the Kalam, P. 520.

وإن الطبيعية - كما نفهمها عادة - تتلشى في الإرادة الإلهية^(١٥٣)؛ حتى لتستحيل إلى هباء أو عدم^(١٥٤).

لاح، إذن، أن الفاعلية الوحيدة الحققة في الطبيعة - طبقاً للأشاعرة - ليست فاعلية ذاتية أو (مباطنة)، بل فاعلية (مفارقة)؛ أعني فاعلية الهية تتحقق من خلال الخلق المستمر. وتعني فكرة الخلق المستمر أن كل حادث ينقسم إلى أجزاء منفصلة مستقل بعضها عن بعض تمام الإستقلال، بحيث لا تتصل هذه الأجزاء بعضها ببعض اتصال علة بمعلول أو سبب بمسبب، ذلك أن هذه الأجزاء يخلقها الله دائماً^(١٥٥). وعلى هذا فإن (إنكار الضرورة أو العلية) هو النتيجة القصوى اللازمة عن القول بالخلق المستمر. ذلك أن تصور جميع الأحداث في الطبيعة مستقلة بعضها عن بعض يقضي تماماً على أية صلة بين لحظة ما في حياة الطبيعة واللحظة التي تليها^(١٥٦)، وبهذا ينتفي والتزام الضروري بين وجود الكائن في لحظة ما وبين وجوده في اللحظة السابقة لها مباشرة وفي اللحظة اللاحقة لها مباشرة^(١٥٧). وأما ما يبدو من ترابط ظاهري بين الحوادث في العالم، فإنه ليس أبداً ترابطاً ضرورياً أو عليّاً، بل إن «مرجعه إلى أن الله قد أجرى خلق الأشياء على هذا النحو من التوالي مجرى العادة بإرادة منه لا ندرك سرها، فخيّل لنا أن ذلك يجري على نسق من ترابط العلة بالمعلول. ولكن الأمر ليس كذلك في الواقع، وإنما العادة التي أجراها الله لحكمة خفية هي التي صورت لنا الأمر هكذا»^(١٥٨). وإذن، فإنها (العادة) -

(١٥٣) سيد حسين نصر: دراسات إسلامية، (الدار المتحدة للنشر)، بيروت ١٩٧٥، طبعة أولى، ص ٥٧.

(١٥٤) وقد كان ذلك ما اعتقده ابن رشد الذي أدرك أنه «إذا ارتفعت طبيعة الموجود أدى بنا هذا إلى العدم. فلولا ما يكن لموجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه، وإذا لم تكن له طبيعة تخصه، لما كان له اسم يخصه ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ولا شيئاً واحداً. لأن ذلك الواحد يُسأل عنه، هل له فعل واحد يخصه وانفعال يخصه أو ليس له ذلك؟ فإن كان له فعل يخصه، فهنا أعمال خاصة صادرة عن طبائع خاصة، وإن لم يكن له فعل واحد يخصه، فالواحد ليس بواحد. وإذا ارتفعت طبيعة الواحد، ارتفعت طبيعة الموجود. وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم، انظر: ابن رشد: تهافت التهافت، طبعة القاهرة ١٩٠١، ص ١٢٣.

(١٥٥) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، (سبق ذكره)، ص ١٢٤.

(١٥٦) سيد حسين نصر: دراسات إسلامية، (سبق ذكره)، ص ٥٧.

(١٥٧) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، (سبق ذكره)، ج ١، ص ٧٣٩.

(١٥٨) المصدر السابق، ص ٧٣٩.

وليست الضرورة - هي ما يفسر الارتباط الظاهري بين الحوادث والكائنات في العالم. فالحق أنه قد بدا للأشاعرة أنه يستحيل تملأ تصور الله - فاعلاً على الحقيقة - في عالم ينطوي على أدنى أثر للضرورة، فكان أن ضحوا بالقانون العلمي الطبيعي إنقاذاً لفاعلية القدرة الإلهية المطلقة.

وهكذا فإن كل ما يحدث في العالم، إنما يستند في وجوده - طبقاً للأشاعرة - إلى إرادة الله وقدرته المطلقة ابتداءً، ودون أي روابط عليّة تربطه بغيره من الموجودات. فإن «الإقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا (أي الأشاعرة)، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا. وإن إثبات أحدهما لا يتضمن على الإطلاق إثبات الآخر، ولا نفي أحدهما يتضمن على الإطلاق نفي الآخر، وليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم وجود أحدهما عدم الآخر»^(١٥٩) إن العلة، إذن، لا تتضمن معلولها على نحو ما يتضمن (الموضوع) محموله في القضايا التحليلية في المنطق. ومن هنا فإنه ليس من (استحالة منطقية) البتة في تصور (العلة) دون (معلولها) أو العكس. إذ العلية - طبقاً للأشاعرة - ليست قانوناً عقلياً أولياً يتأدى إنكاره إلى تناقض ذاتي أو استحالة منطقية. وهكذا فإن التلازم بين العلة والمعلول ليس أبداً تلازماً منطقياً يستحيل إنكاره.

وإذ تكشف التحليل المنطقي عن أن (العلية) ليست قانوناً عقلياً أولياً يتأدى إنكاره إلى تناقض ذاتي أو استحالة منطقية، فإن تحليلاً تجريبياً (للعلية) يكشف عن أن «اطراد الإقتران بين شيئين لزم عنه أن رسخت في أذهاننا جريانها على وفق (العادة) ترسخاً لا انفصال عنه، وهذه (العادة) مكتسبة وليست فطرية في الذهن، وهي حصيلة عامل نفسي ذاتي أخطأ الفلاسفة فجعلوه فيزيقياً موضوعياً»^(١٦٠). وهكذا (العلية) ليست قانوناً كامناً في (العقل)، أو قانوناً كامناً في (الطبيعة)، وإنما مجرد (عادة) «تستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطبائع السليمة»^(١٦١). فالحق أنه ليس من دليل على أن (النار) مثلاً علة، والإحتراق معلول لها سوى مجرد الملاحظة.

وقد كان يمكن أن يكون التطابق كاملاً بين هذا التفسير الأشعري (للعلية)، وبين

(١٥٩) الغزالي: تهافت الفلاسفة. القاهرة، ١٩٥٥، ص ٢٢٥.

(١٦٠) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج ٢، ص ١٦٦.

(١٦١) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، (سبق ذكره) ج ٢، ص ٩٧٧.

التفسير الحديث لذات المفهوم، وخاصة عند هيوم؛ فكلاهما «لم يستطع - على قول هيوم - أن يجد في طبيعة الأشياء تفسيراً للعلة. فاستعاض عن التفسير الميتافيزيقي للعلة بوصف العملية النفسانية التي تعين في حكم العلة»^(١٦٢). ولكن بينما اكتفى هيوم بوصف هذه العملية النفسانية، فإن الأشاعرة قد ارتدوا عن هذه (المثالية الذاتية) - التي تفسح مكاناً للإنسان - إلى مثالياتهم الإلهية الأثيرة، فردوا الإقتران المشاهد بين الأشياء، لا إلى مجرد عادتنا في الإدراك، بل إلى «ما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى، لخلقها على التساوق، لا لكونه ضرورياً في نفسه، غير قابل للفتور»^(١٦٣)، فبدا بذلك وكأن المحورية الإلهية لم تغب عن النسق أبداً.

فقد أدرك الأشاعرة - بحق - أن رد الإقتران المشاهد بين الحوادث في العالم إلى مجرد فعل (العادة)، ليس يعني شيئاً سوى نزاع الفاعلية عن (الطبيعة) واستبدالها بفاعلية (إنسانية). والحق أن ذلك لا يعني أكثر من الانتقال بالمسألة من إطار (نظرية الوجود) إلى إطار (نظرية المعرفة)^(١٦٤)، والمهم أن خرق النظام الطبيعي يكون، في الحالين، مستحيلاً^(١٦٥). إذ (العادة) تمثل فقط (تفسيراً معرفياً) للمتحقق والمطرّد، وليس (تبريراً

(١٦٢) إميل بوتررو: كانت، ترجمة عثمان أمين، (الهيئة المصرية للتأليف والنشر)، القاهرة ١٩٧١، ص ١١٠.

(١٦٣) الغزالي: تهافت الفلاسفة، (سبق ذكره) ص ٢٢٥.

(١٦٤) وقد كان الأمر كذلك حقاً عند هيوم الذي جاء تحليله (للعلة) في إطار بحث عن «طبيعة العقل البشري»، وليس في إطار تحليل لطبيعة (الوجود). إن الأمر لا يعني - عند هيوم - أكثر من تفسير للكيفية التي بها (نعرف) العالم، وذلك دون أن يحفل كثيراً بالطبيعة الباطنية للعالم.

(١٦٥) يؤكد ذلك إنكار هيوم الصارم للمعجزات، رغم تفسيره العلة بالمادة. والحق أنه «بينما يمكن النظر إلى تحليل هيوم للسببية على أنه تحليل في الوقت نفسه لحقيقة القانون العلمي، نرى تحليل الغزالي للسببية مبطلاً لفكرة القانون العلمي من جلورها؛ ففي حالة هيوم نستطيع القول - بناء على تحليله للسببية - إن أي قانون علمي ينظم ظاهرة معينة من ظواهر الطبيعة، ما هو في أساسه إلا أن يكون في تلك الظاهرة جوانب ارتبط بعضها ببعض دائماً فيما شاهدها منها، فيات مرجحاً لدينا أن نتوقع استمرار هذا الارتباط نفسه بين تلك الجوانب في المستقبل، ففي ظاهرة المطر مثلاً، شاهدنا في كل حالاته الماضية أن ثمة ارتباطاً بين درجة الحرارة ودرجة الرطوبة ودرجة الضغط الجوي واتجاه الريح... الخ، فأصبحتنا نرجح أنه كلما توافرت هذه الجوانب نفسها بهذه الدرجات نفسها، أن يسقط المطر، لأنه ليس في الأمر - من وجهة نظر هيوم - أكثر من ظواهر ارتبطت في إدراكنا، فتكونت لدينا العادة بأن نتوقع ارتباطها على هذا النحو دائماً؛ وأما عند الغزالي فقد دخل في الموقف عامل آخر هو «تقدير الله» ولذلك لم يعد ارتباط الظواهر في إدراكنا =

انطولوجياً) للممكن أو غير المطرد. ومن هنا اضطر الأشاعرة إلى إفساح المجال (لفاعلية الهية) تخلق الأشياء على التساوق والتعاقب. وهكذا فإن وراء العادات الإدراكية عند الإنسان تقديرًا من الله أن تجيء الأشياء المقترنة على صورة من التساوق بحيث تظل مقترنة دائماً، وقد لا يريد الله للأشياء مثل ذلك الإقتران فيبطل ما بينها من ضرورة التلازم، وعندئذ قد ترى النار محيطة بقطعة الورق دون أن تحترق بها قطعة الورق، وقد ترى الشمس ساطعة دون أن ينتشر في الأرجاء نور^(١٦٦). وعلى هذا فإن الإرادة الإلهية المطلقة هي وحدها القانون الفاعل في الطبيعة.

واللافت أن إنكار العلية - بوصفها واحداً من القوانين الموضوعية والضرورية في الطبيعة - وردّها إلى ما سبق من تقدير الله، بخلقه الأشياء على التساوق، قد ارتبطاً جوهرياً بافساح المجال لإمكان معجزات الأنبياء^(١٦٧). إذ يعني إنكار (الضرورة) أن تصبح الطبيعة

= كائناً وحده نستخرج لأنفسنا قانوناً من قوانين الطبيعة، إذ قد يتم الإرباط كله بين العناصر المكونة للظاهرة المعنية كلها، ومع ذلك يريد لها الله ألا تعمل فلا تعمل؛ قد تتوافر درجة الحرارة ودرجة الضغط الجوي واتجاه الريح... الخ، مما حدث معه سقوط المطر دائماً في جميع الحالات الماضية، ومع ذلك فربما قُدر الله سبحانه ألا يكون مطر فلا يكون؛ وبهذا ينتهي العلم من أساسه، لأن العلم ينهار كله ولا يبقى منه في أبدينا شيء، إذا نحن لم نجد الأساس الذي نتوقع به ما يحدث في المستقبل إذا توافر كذا وكذا من العوامل والظروف. أما إذا امتلأنا بفكرة تقول: إنه قد تتوافر العوامل كلها والظروف كلها لظاهرة معينة، ومع ذلك يظل الأمر مرهوناً بتقدير الله أن تقع الظاهرة أو لا تقع، كان معنى ذلك ألا علم، لامتناع القدرة على تكوين القوانين التي يمكننا من توقع ما يحدث في الحالات المعلومة العناصر. انظر: زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، (دار الشروق)، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٧٨، ص ٣٤١-٣٤٢.

(١٦٦) المصدر السابق، ص ٣٤٠.

(١٦٧) والحق أن الإرباط الصميمي بين دحض الغزالي - بالذات - للضرورة أو العلية - بوصفها قانوناً طبيعياً حتمياً - وبين محاولته بيان «تهافت الفلاسفة» في قولهم بإمكانية خرق العادات، قد انتهى - في الأغلب إلى اختزال النظر لإنكار العلية الأشعري على أنه فقط مجرد توطئة لإثبات معجزات الأنبياء، وليس أيضاً نتائجاً ضرورياً لتصور بعينه للطبيعة. وهكذا ضاع الأصل (الانطولوجي) لإنكار العلية، وبقي فقط ما نادى إليه هذا الإنكار على المستوى (المقائلي). والآن، فإن ضرورة إعادة بناء العلم تحتم إجملاء الجذور الانطولوجية لإنكار العلية الأشعري؛ ليس فقط لأن ذلك قد يصلح مقدمة لرد الاعتبار لمفهوم العلية في إطار انطولوجيا منافية، بل - وأيضاً - لتأكيد الطابع النبوي للنسق الأشعري من حيث يتبدى (إنكار العلية) نموذجاً مثالياً للإنتقال النبوي من (الطبيعي) إلى (النبوي أو الديني).

مجالاً (لإمكان) لا (للمحتم). وتبعاً لذلك لا يكون أي خرق في الطبيعة خرقاً لقانون ضروري أو حتمي الوقوع، بل حادثاً ممكناً، حيث لا ضرورة هناك. «وبذلك تستوي المعجزات مع قوانين الطبيعة في إندراجها تحت الإمكان والجواز، لا الضرورة والوجوب، لتبقى جميعاً معلقة على حكم المشيئة الإلهية التي لا تتقيد بشيء والتي تتناول كل شيء. إذ لو كانت قوانين الطبيعة ضرورية وحتمية لأصبح وقوع المعجزات مستحيلاً، ولكن لما كان شيء ما لا يستحيل على قدرة الله كانت المعجزات جائزة لأن القوانين الطبيعية^(٥) نفسها ممكنة وليست واجبة^(١٦٨). وهكذا يتخارج إمكان المعجزات - منطقياً - من التصور الأشعري للطبيعة. إذ يتأدى هذا التصور للطبيعة إلى أن «لا يُمتنع - طبقاً للأشعري - أن يحضر عندنا جبال شاهقة، وأصوات عالية، ونحن لا نبصرها ولا نسمعها ولا يُمتنع أيضاً أن يصر الأعمى الذي يكون بالمشرق (بقة) بالمغرب، (وكذا) فإنه يجوز انقلاب الجبال ذهباً ابريزاً، ويجوز انقلاب مياه الأودية دماً وغيره، ويجوز حدوث الإنسان من غير الأبوين^(١٦٩). ذلك أن الله قادر على كل شيء ممكن، وذلك كله ممكن^(١٧٠)، حيث العالم لا ينطوي على أي أثر للضرورة أو المحتم.

وإن تكشف بيان إمكان المعجزة عن عجز (الطبيعة)، فإن بيان معناها يتكشف عن عجز (الإنسان). فـ «المعجزة في اللغة مأخوذة من المعجز الذي هو نقيض القدرة^(١٧١)؛ وأعني أن «أصل وصف (الشيء) في اللغة بأنه معجز مأخوذ من عجز الخلق عنه^(١٧٢).

(٥) وهذا بالطبع، إن كانت ثمة (قوانين طبيعية) لدى الأشاعرة أصلاً.

(١٦٨) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج ٧، ص ٨٩.

(١٦٩) الرازي: التباين، (سبق ذكره)، ص ١٠٠.

(١٧٠) لا يجدي هنا التحفظ الأشعري بأنه «إن ثبت أن الممكن كونه، لا يجوز أن يُخلق للإنسان علم بعدم كونه، لزم (ذلك) المحالات كلها، لكننا نقول: العلم بعدم كونه ثابت لنا، فلا يلزم شيء من هذه المحالات». انظر: المكلاي: لباب العقول، (سبق ذكره)، ص ٣٣٦. فإن عدم لزوم شيء من هذه المحالات (التي هي ممكنات حسب الأشاعرة) ثابت لنا، لا يعلم ضروري من العقل، بل يعلم من الله (لنا) يجوز أن يتقلب. وبعبارة أخرى، إن عدم لزوم هذه المحالات - الممكنات ليس كذلك بالعقل، ولهذا فإنها ممكنة يجوز أن تقع ولا تقع. انظر: علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ١٢٩.

(١٧١) البغدادي: أصول الدين، ص ١٧٠، وكذا: الأمدي: غاية المرام، ص ٣٣٣، والجويني: الإرشاد، ص ٣٠٧.

(١٧٢) الباقلاي: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، (سبق ذكره) ص ٩٨.

وقد بدا للأشاعرة أن (العجز) لا يتجاوز كونه مجرد أصل (لغوي) للمعجزة، دون أن يكون شرطاً (وجودياً) لها^(١٧٣). ومن هنا فإن وصف الشيء «بأنه معجز على معنى إثبات (عجز) الخلق عنه صحيح على موجب اللغة ومقتضى المواضعة، غير أن معتقد ذلك من أهلها (اللغة) غلط فيما طريق معرفته النظر والحجة. وذلك ليس بمأخوذ عنهم ولا مرجوع فيه إليهم. وإنما يُرجع فيه إلى مقتضى الأدلة وموجب الحجة»^(١٧٤). ومقتضى الأدلة - كما توجب الحجة - وأن المعجزة إن كانت خارجة من قبيل مقلوبات البشر، فلا يتصور أيضاً عجز المُتَحَدِّثِينَ بالمعجزات»^(١٧٥). فإنه «لا يصح عجز الخلق إلا عن ما تصح قدرتهم عليه»^(١٧٦). إذ (العجز) عن (العجز) غير متصور عقلاً. وعلى هذا فإن (العجز) يفترض - منطقياً - (قدرة) سابقة عليه. ذلك أنه لو صح (عجز) الخلق عن ما لا تصح (قدرتهم) عليه ولصح وصفهم بالعجز عن ذات القديم سبحانه وذات صفاته الذاتية... ووصفهم بالعجز عن إبداع الأجسام وإختراع الأنام وإنشاء الجوارح والقدر والاسماع والأبصار وغير ذلك من الأجناس التي لا يقدر عليها إلا رب العالمين عز وجل... فلما علمنا استحالة (عجزهم) عن ذلك أجمع لأجل استحالة (قدرتهم) عليه، ثبت بذلك أنه محال وصف الخلق بالمعجز عما يستحيل كونه مقلوراً لهم»^(١٧٧). وهكذا فإنه لا (عجز) حيث لا (قدرة).

وإذن، فإن قدرة الخلق شرط للمعجز، حيث أنه «إذا ثبت أن من حق المعجز وشروطه أن يكون مما ينفرد الله تعالى بالقدرة عليه دون خلق، استحال لذلك وصف الخلق بالمعجز عنه على الحقيقة»^(١٧٨). ولكن ذلك لا يعني أن الأشاعرة قد أثبتوا - وحتى حين اقتضى المذهب - (قدرة) فاعلة للإنسان. فالحق أن (القدرة) - كشرط للمعجز - قد ارتبطت جوهرياً - لا بإفساح المجال للإنسان (فاعلاً) على الحقيقة - بل بإفساح المجال للإنسان (عاجزاً) على الحقيقة. إذ ارتبطت (القدرة) - كشرط للمعجز - لدى الأشاعرة بمجرد تصور (الإعجاز) - لا في عجز الخلق

(١٧٣) ومع ذلك فإن التحليل الأشعري للمعجزة قد تكشف - في النهاية - عن أن (قدرة) - هي (والمعجز) بمثابة واحدة - هي شرط المعجزة.

(١٧٤) الأباقلاني: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، ص ١٣.

(١٧٥) الجويني: الإرشاد، ص ٣٠٧.

(١٧٦) الأباقلاني: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، ص ٩.

(١٧٧) المصدر السابق، ص ٩٠-٩١.

(١٧٨) المصدر السابق، ص ٩.

عن المعجز (وذلك ما يستحيل معه وصف الخلق بالعجز عنه على الحقيقة) - بل «في إمتناع الخلق عن معارضة المعجز، والإمتناع عن المعارضة، يعني وجود المعارضة ضرورة، والمعجز مقترون بهاء» (١٧٩). ولأنه لا معارضة إلا عن قدرة، فقد أثبت الأشاعرة (قدرة) ولكن (العجز) مقترون بها، وهنا يبدو الإنسان - ولا شك - (عاجزاً) على الحقيقة.

وهكذا تأدى الأشاعرة إلى (قدرة) هي و(العجز) بمثابة واحدة. فالحق أنهم، وإن عجزوا عن تصور المعجزة في غياب (القدرة). فإنهم قد افترضوا قدرة، سرعان ما غيبوها وأفنوها من بعد. وعلى هذا فإن ثمة (قدرة)، ولكنها قدرة محكومة بالإعدام، فإنها لا توجد (أو بالأحرى لا تُفترض) إلا لتعلم وتزول، وذلك ليتأكد كون الإنسان (عاجزاً) على الأصالة، وكون الله منفرداً (بالقدرة) وحده. إن القدرة، إذن، هي مجرد مقدمة للمعجز (١٨٠)، إذ بدا أن العجز الحق لا يثبت إلا مع هذه القدرة الوهمية. وبعبارة أخرى، بدا افتراض الإنسان قادراً على المجاز مقدمة لإثبات عجزه على الحقيقة.

وإذا كان افتراض القدرة في الإنسان - كشرط للمعجزة - هو، برأي الأشاعرة، تجوز وتوسع، فإن في مجرد تسمية المعجزة (معجزة) تجوز أيضاً. إذ كما أن الله هو (القادر) وحده على الحقيقة، فإنه كذلك وحده (المعجز) على الحقيقة؛ إذ هو فاعل المعجز في غيره. ولذلك «فإن سمينا غيره معجزاً، كما في فلق البحر، وإحياء الموتى، فذلك إنما هو بطريق التجوز والتوسع» (١٨١). وهكذا يبدو العالم بأسره وجوداً من (المجاز) الخالص، ويبقى الوجود الإلهي هو (الحق) وحده؛ وأعني أن ظاهرية وحشاشة الوجود - غير الله - تتبدى في جميع عناصر النسق الأشعري.

وإذ تأدى بيان معنى المعجزة - على هذا النحو - إلى إظهار (عجز الإنسان)، كما سبق وتأدى بيان إمكانها إلى إظهار (عجز الطبيعة)، فإن (العجز) يبدو - تبعاً لذلك - هو

(١٧٩) الجويني: الإرشاد، ص ٣٠٧.

(١٨٠) واللافت أن هذا التصور الأشعري (للقدرة) لا توجد إلا لتعلم وتزول، يتوافق بنوياً مع إثبات الأشاعرة فاعلية في الطبيعة - للفرص - تمثل أساساً في إفاته لنفسه - وبالتالي للجوهر - باستمرار. فبدا بذلك وكان الأثر الوحيد لأي قدرة أو فاعلية - في المجال الإنساني أو الطبيعي - هو الإفناء والإعدام فقط. فالقدرة في عالم الإنسان تؤول إلى عجز، والفاعلية في عالم الطبيعة هي فاعلية إعدام فقط. انظر: ص ٢٠ من هذا الفصل.

(١٨١) الأمدى: غلية المرام، ص ٢٣٣.

الطابع الأصلي لكل من الوجودين الإنساني والطبيعي، لدى الأشاعرة، وأن القدرة أو الفاعلية (في عالم الإنسان أو عالم الطبيعة) - حتى حين تقتضي الضرورة افتراضها - لا تملو كونها مجرد وهم طارىء أو وجود مجازي يهدف إلى تكريس المعجز (الإنساني أو الطبيعي) مطلقاً.

واللافت أن التعريف الإصطلاحي للمعجزة يتكشف بدوره عن ذات الغياب الإنساني والطبيعي. فـ«المعجزة - اصطلاحاً - هي ظهور أمر خلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق نبي أو أنبياء أو ذي كرامة من الأولياء مع نكول من يُتحدى به عن معارضة مثله»^(١٨٢). وقد اتفق الأشاعرة - إلا الأسفرائيني -^(١٨٣) على تعريف المعجزة بأنها (أمر) وذلك لتشمل «القول كالقرآن، والفعل كقلب العصا حية، والترك كعدم إحراق النار لسيدهنا إبراهيم»^(١٨٤). واشترطوا أن تكون بخلاف العادة «ليتميز بها المدعي عن غيره»^(١٨٥). إذ أن «المعتاد من الأفعال يشترك في دعواها الصادق والكاذب»^(١٨٦)، أو

(١٨٢) البغدادي: أصول الدين، ص ١٧٠.

(١٨٣) فقد أثر الأسفرائيني تعريف المعجزة بأنها «فعل (لا أمر) يظهر على يد مدعي النبوة... الخ». انظر: الأسفرائيني: التفسير في الدين، ص ١٠٤. ويدل أن لفظ (فعل) الذي استخدمه الأسفرائيني لم يكن دقيقاً فحسب، بل لعله - وهو الأهم - لا يتسق ونية النسق الأشعري. ذلك أنه «إذا قال النبي معجزتي أن أضبع يدي على رأسي وأنتم لا تقدرُونَ عليه، ففعل وعجزوا، فإنه معجز دال على صدقه، ولا فعل لله ثمة، فإن عدم خلق القدرة على ذلك الوضع ليس فعلاً صادراً عنه تعالى». انظر: السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٤٧. وإن كان عدم خلق القدرة يعد معجزة، ولكنه ليس فعلاً، والحق أن (عدم خلق القدرة) كان يمكن أن يكون فعلاً صادراً عن الله تعالى، لو أن الأصل في الوجود الإنساني كان (القدرة) لا المعجز والنقص؛ أعني لو كانت القدرة بناءً يدخل في صميم تركيب الوجود الإنساني ذاته. إذ (القدرة) حينئذ تكون فاعلية مستقلة في الإنسان يتعلل بتطليها أو تعجزها إلا بفعل مستقل أيضاً من الله. أما والقدرة - أشعرياً - تعد من لواحق الوجود الإنساني المخلوقة دائماً بفعل من الله، فإن عدم خلقها - والحال كذلك - لن يكون (فعلاً) بل (توقفاً) عن الفعل. ومن هنا بات (الأشعري) مضطراً إلى تعريف المعجزة بأنها (أمر)، لا (فعل). فبدأ وكان الإستخدام الأشعري لكلمة (أمر) لا (فعل) في تعريف المعجزة، يرتبط جوهرياً بمجمل تصور الأشعري للإلهي والإنساني. ومن هنا لم يكن تعريف الأسفرائيني للمعجزة بأنها (فعل) موفقاً، على طريقة الأشاعرة بالطبع.

(١٨٤) محمد نووي بن عمر الجاوي: شرح الدر القريد (سبق ذكره)، ص ٤٦.

(١٨٥) الرازي: محصل الأفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٢٠٧. وكذا: الأصفهاني: شرح طوابع الأتوار، ص ٢٠٩.

(١٨٦) البغدادي: أصول الدين، ص ١٧٠.

«ليخرج عنها السحر والشعوذة فإن كلاً منهما معتاد وغرابته للجهل بأسبابه»^(١٨٧). وقد قيلوها بدار التكليف «لأن ما يفعله الله تعالى يوم القيامة من أعلامها، على خلاف العادة فليست بمعجزة لأحد»^(١٨٨)، وكذلك شرطوا فيها إظهار صدق النبي ولجواز ظهور ما يخالف العادة على مدعي الإلهية فلا يكون دلالة على صدقه كالذي يظهر على الدجال في آخر الزمان»^(١٨٩). وهكذا اجتهد الأشاعرة في جعل التعريف جامعاً لساير ما يروونه من عناصر المعجزة.

ومن الواضح أن التعريف الأشعري للمعجزة - اصطلاحاً - بأنها «أمر خارق للعادة» يستحيل تماماً إلا في إطار تصور للطبيعة خلواً من أي فاعلية أو قدرة على التقويم الذاتي، ومفتقرة لأي قوانين موضوعية ضرورية تهيمن على حركتها. ومن هنا فإن تصور الطبيعة (عجراً ومواتاً) يُعدّ مقدمة ضرورية لتصور المعجزة (أمرأ خارقاً للعادة). ومن ناحية أخرى، فإن الإشارة في التعريف إلى أن صدق النبي يكون من المعجزة، بل ويكون منها فقط^(١٩٠)، ترتبط - لا شك - بتصور للإنسان خلواً من العقل والحكمة. فالحق أن تصور صدق النبوة لا يتأتى إلا من المعجزة يمثل - رغم كونه انعكاساً ضرورياً لمجمل الرؤية الأشعرية للعالم - نتاجاً طبعياً لإنكار الأشاعرة للتحسين والتقيح عقلاً؛ وأعني إنكارهم أي فاعلية عقلية في مجال المعرفة. وإذ يعني هذا الإنكار سلب الإنسان مصدر (اليقين الذاتي) وإبقائه في احتياج دائم إلى دلائل خارجية يستمد منها اليقين، فإن الأشاعرة قد مضوا إلى «أن سلامة معجزته (النبي) عن المعارضة (هي فقط) دليل على صحته، وأما سلامة شرعه عن التخليط والنقض فيه فلا يدل على صحته»^(١٩١). ذلك أن «سلامة الشرع

(١٨٧) محمد نوي بن عمر الجاوي: شرح المنار الفريد، ص ٤٦.

(١٨٨) البغدادي: أصول الدين، ١٧٠.

(١٨٩) المصدر السابق، ص ١٧٠.

(١٩٠) فقد مضى الأشاعرة - وكان ذلك ضرورياً - إلى أنه وليس في المقدور نصب دليل على صدق النبي غير المعجزة. انظر: الجويني: الإرشاد، ص ٣٣١. إذ النبوة - كساير أفعال الله - فعل على الجواز؛ أعني يفترق إلى أي ضرورة ذاتية توجب ظهوره، ناهيك عن تصديقه، ولذا فإنها تستمد بالضرورة دليل وجودها وتصديقها من فعل خارجي تماماً هو المعجزة. وعلى هذا فإنه «ولولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله، ولما بان الصادق من الكاذب في دعوى الرسالة». انظر: الفتاوى: شرح العقائد النسفية، (سبق ذكره) ص ١٦٦.

(١٩١) البغدادي: أصول الدين، ص ١٧٦.

عن التخليط والنقض) يكون من مدارك العقول لا شك، والعقول - عند الأشاعرة - أعجز من أن تدرك بمفردها أي شيء. ولو كان الأشاعرة - كالمعتزلة وغيرهم - يعتقدون في تحسين العقل وتقييمه لانتهاوا إلى أنه «لا يحتاج النبي في الحجة على نبوته إلى أكثر من سلامة شرعه وما لا يأتي به من التناقض فيه»^(١٩٦)، وذلك دون حجة أو معجزة. وبهذا يصبح مصدر اليقين (داخلياً) يقتضيه العقل، لا (خارجياً) يقتضيه (النقص). واللافت - على أي حال - أن تعريف المعجزة، اصطلاحاً، يتكشف - من حيث يشير إلى أن صدق النبوة لا يكون إلا بها - عن عجز عقل الإنسان، وغياب حكمته، تماماً كما سبق وتكشف تعريفها لغة عن غياب قدرته.

واللافت أن المعتقد الأشعري في أنه «لا دليل يفصل بين الصادق والكاذب في إدعاء الرسالة إلا الآيات المعجزة»^(١٩٧)، لا يتكشف فقط عن تصور للإنسان (عاجزاً)، بل يتكشف أيضاً عن كون النبوة (ناقصة). إذ النبوة - بوصفها فعلاً على الجواز - لا تنضبط بذاتها، بل بفعل خارجي عنها هو المعجزة. ومن هنا يتأتى النقص فيها، فهي في حاجة إلى ما تكتمل وتتقوم به. والمعجزة، عند الأشاعرة، هي - كالنبوة - فعل على الجواز والإمكان، وبالتالي فإنها لا تنضبط أو تتقوم بذاتها. ولكنها - على عكس النبوة - يستحيل أن تنضبط بعلامة أو بفعل خارجي؛ أعني بمعجزة أخرى، لأن ذلك يستلزم تسلسلاً (لذلك الأفعال الخارجية) إلى غير نهاية. وهكذا ذهب الأشاعرة إلى أن المعجزة تنضبط ضمن شروط نظرية محلولة يتعين الإحاطة بها. وبالرغم من أنه كان يمكن - ابتداءً من هذه الشروط - ضبط المعجزة وتقويمها بما يتلاءم والوضع الإنساني - وأعني محاولة بناء منطق عقلي داخلي للمعجزة تحدث وتتطور في إطاره - فإن هذه الشروط - التي ظلت كالمعجزة خارجية تماماً^(١٩٨) - لم تتقوم إلا في إطار انسحاب شامل لما هو إنساني.

فإن أول شروط المعجزة وأحكامها «أن تكون من أفعال الله سبحانه التي ينفرد بالقدرة عليها دون سائر خلقه»^(١٩٩). وإذ بدا أن لفظة (فعل) لا تنسق - كما سبق أن

(١٩٢) المصدر السابق، ص ١٧٦.

(١٩٣) أباقلاتي: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، ص ٣٨.

(١٩٤) ومن الحتم أن تكون كذلك، لأن لا شيء - لدى الأشاعرة - يتقوم بدماء من طبيعة ذاتية باطنية، بل لا بد - دوماً - من مقوم خارجي، حتى ولو كان الأمر يتعلق بمجرد شرط نظري. فحينئذ يكون الشرط (مشروطاً) بطبيعة الوضع الإلهي.

(١٩٥) المصدر السابق، ص ٤٥، وأيضاً: الجويني: الإرشاد، ص ٣٠٨، والأملدي: غاية المرام، ص ٣٣٣، الإيجي: المواقف، ص ٤٧.

أظهرنا عند تعريف المعجزة اصطلاحاً - وبنية النسق الأشعري، فإن بعض المصنفات الأشعرية قد أضافت إلى شرط (الفعل من الله) «ما يقوم مقامه من التروك، أو ما يجري مجرى فعله (أي الله) وإن لم يكن في نفسه فعلاً»^(١٩٦). ذلك أن من المعجزات ما ليس فعلاً، بل انتفاء فعل، مثل ما إذا قال نبي «آيتي أن يُمتنع على أهل هذا الإقليم القيام مدة ضربها، فذلك من الآيات الظاهرة، وليست هي فعلاً، بل انتفاء فعل»^(١٩٧).

واللافت أن اشتراط الأشاعرة كون المعجزة فعلاً لله ينفرد به دون سائر خلقه، قد تبلور أساساً في مواجهة إثبات المعتزلة قُدراً فاعلة للعباد، ثم تأديهم من ذلك إلى «أن من معجزات الرسل ما يدخل جنسه تحت قُدْر العباد»^(١٩٨). وبالرغم من أن المعتزلة قد قيدوا هذا الإطلاق بأنه «يتعذر عليهم (أي العباد) فعل الكثير منه (المعجزات) على الوجه الذي يفعله الله تبارك وتعالى، ويُصدق به رسله»^(١٩٩)، فإن الأشاعرة لم يتهاونوا ألبيته في مواجهة المعتزلة، وذلك «لأجل أنه إن ما يدخل تحت قُدْر العباد أو مثله، ربما عرضت فيه الشبهة وحصلت الشكوك للمكلفين في أنه مما يتم بحيلة من الحيل وسبب من الأسباب يكون للذي فعل ذلك الجنس الذي هو داخل تحت قُدْر العباد... وأيضاً فإنه متى جُوز أن يكون من المعجزات ما يدخل مثله تحت قُدْر البشر أوجب ذلك الشك في الآيات (المعجزات) من وجه آخر على مذاهب القدرية (المعتزلة) خاصة. وذلك أنهم يزعمون أن من قدر على إيقاع الفعل على وجه قدر على إيقاعه على غيره من الوجوه، ووجب أيضاً أن يكون من ذلك الجنس على ما لا نهاية له، وأن لا تتخصص قدرته على إيقاعه على وجه دون وجه ويسجز منه دون أمثاله... فإذا كان ذلك عندهم كذلك، وجب أن تكون الآن قادرين على نظم مثل القرآن في بلاغته وما هو أقصحه وأوجز وأبلغ منه وعلى الصعود إلى السماء، [لأننا قادرين على فعل جزء من (النظم)، وفعل جزء من الحركات في جهة الملو، والقدرة عندهم على جزء من الشيء قدرة على الشيء ومثله وخلافه]»^(٢٠٠). فنحن

(١٩٦) البغدادي: أصول الدين، ص ١٧١، والجويني: الإرشاد: ص ٣٠٩. والسيد السند: شرح المواقف، ص ٥٤٧.

(١٩٧) الجويني: الإرشاد، ص ٣٠٩.

(١٩٨) الباقلاني: البيان من الفرق بين المعجزات والكرامات، ص ١٥.

(١٩٩) المصدر السابق، ص ١٥.

(٢٠٠) ما بين القوسين مضطرب في النص تماماً، ولذا كان لازماً بنقله - على هذا النحو - بما يتلاءم والمعنى في السياق.

إذاً قادرون على فعل الصعود إلى السماء، وإنما يتعلم ذلك علينا لفقد العلم بكيفية تأتي هذه الأفعال. ويجب أن نعتقد أنه لا يؤمن أن يكون تعلم صعودنا إلى السماء والمشي على الماء لفقد العلم بكيفية ترتيب الحركات واتصالها. . . وكذلك فلا يؤمن أن يكون نظم القرآن على هذا الحد من البلاغة إنما تأتي لمورده لفضله علمه وتقدمه في البراعة واللسن ومعرفته بوجوه تصاريص الكلام ونظومه واوزانه، وإن تعلم ذلك على غيره^(٢٠١). وإذن فإن تجويز المعتزلة أن يكون من المعجزات ما يدخل مثله تحت قدر البشر، يتأدى - برأي الأشاعرة - إلى تقويض المعجزة تماماً^(٢٠٢). ومن هنا فإنه - ولم يجز - طبقاً للأشاعرة - أن يكون مما يدخل جنسه تحت قدر العباد، (بل) يجب أن لا يكون المعجز إلا مما ينفرد الله عز وجل بالقدرة عليه دون سائر خلقه^(٢٠٣). وهكذا فإن شرط الأشاعرة الأول في المعجزة قد انبثق في مواجهة تصور للقدرة الإنسانية فاعلة في ميدان المعجزات. ويحضه أي أثر لهذه القدرة، وتصوره المعجزة فعلاً ينفرد به الله دون سائر خلقه، بدا متسقاً تماماً مع بنية نسق لا يرى في العالم إلا (إلهاً فاعلاً) في مواجهة (إنسان عاجز).

وقد شرط الأشاعرة أيضاً، في المعجزة «أن تكون خارقة للمادة»^(٢٠٤)، وقد اتفقوا على أن مآل هذا الشرط تمييز مدعي النبوة عن غيره، «إذ لو كانت عامة معتادة يستوي فيها البار والفاجر، والصالح والظالم، ومدعي النبوة المحق بها والمفتري بدعواه، لما أفاد ما يقدر معجزاً تمييزاً وتنصبصاً على الصادق»^(٢٠٥). وإذن فإن تمييز (الصدق) مشروط أبداً، بظهور (الخرق). وهذا يعني أن الصدق أو (الحق) ليس صفة قائمة في باطن الصادق، ويمكن للمقل أن يتيهها بنفسه، بل صفة قائمة في الخارج، وليس للمقل إلا أن يتلقاها

(٢٠١) المصدر السابق، ص ١٧-١٨، ٢٠-٢٢.

(٢٠٢) وإن كان يبدو أن ما قصده المعتزلة حقاً، هو (التفسير لا التقويض، ولكن التفسير في إطار نسق مغاير يفسح المجال لفاعلية أوسع للقدرة الإنسانية. فقد بدا للمعتزلة أنه يستحيل - مع اثباتهم قدرة فاعلة للعباد - تفسير المعجزة، كما فسرها الأشاعرة، بإنعدام (الحكمة) وغياب (القدرة) من الإنسان. وبدلاً - متسقاً مع إثبات القدرة - قولهم إن المعجزة إنما تكون كذلك لفقد علم (يمكن تحصيله) أو فقد آلة (يمكن اكتسابها). فالمعجزة عندهم - ولبنة استينوزية - هي مجرد فعل نهج أسيا به وعمله.

(٢٠٣) الأباقلاني: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، ص ١٨-١٩.

(٢٠٤) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٤٧، الأباقلاني: البيان، ص ٤٥، الجويني: الإرشاد، ص ٣٠٩، الأمدي: غاية المرام، ص ٣٣٤.

(٢٠٥) الجويني: الإرشاد، ص ٣٠٩.

من مصدر مفارق أو خارق. وتبعاً لذلك، فإن الصدق ليس (اكشافاً)، بل (اكساباً). والحق أن تصور الصدق هكذا، يرتبط - في التحليل الأخير - بتصور الأشاعرة للتحسين والتقيح (اكساباً) من الشرع، وليس (اكشافاً)، من العقل. ويبدو أن هذا التصور قد تأدى بالأشاعرة إلى معضلة حقة، حين تعلق الأمر - خاصة - بإظهار صدق النبوة. فإن صدق النبوة لا يمكن إكسابه من الشرع؛ إذ الشرع لم يثبت بعد. ومن حيث المبدأ، فإن هذا الصدق يستحيل اكتشافه بالعقل، إذ ليس للعقل - لدى الأشاعرة - إلا الكسب والتلقي فقط. كيف السبيل، إذن، إلى إظهار صدق النبوة، والصدق - طبقاً لنظرية الأشاعرة في التحسين والتقيح - لا يثبت إلا من الله بشرع، وهذا الشرع - في حالة إظهار صدق النبوة - لم يثبت بعد. بدا للأشاعرة أنه لا سبيل إلى ذلك إلا بفعل من الله؛ أعني أن إظهار صدق النبوة سيكون - هو الآخر - من الله، لكن (بفعل) لا (بشرع). وقد كان لزاماً أن يكون هذا الفعل (مخصوصاً) لتمييز به (مدعي النبوة المحق) عن (المفتري بدعواه). ومن هنا جاء اشتراط كونه (خارقاً للعادة)، واللافت - على أي حال - أن هذا الشرط يبنى على تصور للعقل الإنساني جوهره (التلقي والكسب) وليس (الفحص والكشف). ولو أن الأشاعرة أظهروا قنراً من الثقة في العقل، لأدركوا - كما أدرك (شماعة) من المعتزلة والاباضية وكثير من الخوارج والكرامية^(٢٠٦) - أنه يمكن الحكم على صدق النبوة اعتماداً على مضمونها فقط، دون خوارق العادات.

وقد بدا للأشاعرة أن اشتراط خرق العادة في المعجزة مطلقاً؛ أعني دون تخصيص أو تقييد، يمكن أن يتأدى إلى ضرب من الإشتباه واللبس. ذلك أنه «ما من أمر من (الأفعال الخارقة) وغير الخارقة إلا وهو مقدور لله تعالى أن يظهره على يدي من شاء من عباده على حسب إثارة واختياره، وإنكار ذلك يجر إلى التعميز، وإبطال كون الفعل مقدوراً لله - تعالى - وهو مستحيل»^(٢٠٧). وابتداء من تصور الله هكذا؛ إرادة وقدره خالصتين ومطلقتين من كل تحديد، وخوفاً من الانجرار إلى تعميجه، فإن الأشاعرة أو «أهل التحقيق لم يمتنعوا من جواز إجراء مثل ذلك (الخارق للعادة) على من ليس بنبي»^(٢٠٨)، بل وصاروا - فعلاً - إلى «جواز إنخراق العادات في حق الأولياء»^(٢٠٩). وإذن

(٢٠٦) البغدادي: أصول الدين، ص ١٧٦-١٧٥.

(٢٠٧) الأمدي: غاية المرام، ص ٣٣٥.

(٢٠٨) المصدر السابق، ص ٣٣٥.

(٢٠٩) الجويني: الإرشاد، ص ٣١٦.

فإن (خرق العادة) ليس مختصاً بالمعجزة لا غير، بل «إن المعجزات والكرامات متساوية في كونها ناقضة للعادات»^(٢١٠). وقد بدا للمعتزلة، خاصة، - بل وبعض الأشاعرة كالأسفرائيني - أن استواء المعجزة والكرامة في (الخرق) يمكن أن «يجر إلى ظهور ما كان معجزة للنبي على يد ولي، وذلك يقضي إلى تكذيب النبي المتحدي بآيته، القائل لمن تحداه: لا يأتي أحد بمثل ما أتيت به. فلو جاز اتیان الولي بمثله، لتضمن ذلك نسبة الأنبياء إلى الإفتاء»^(٢١١). ومن هنا فإنهم قد انكروا كرامات الأولياء جملة، كي لا يكون من سبيل للقدح في دلالة المعجزة على النبوة. وبالرغم من السخرية القاسية^(٢١٢) التي لاقاها المعتزلة جزاء هذا الإنكار، فإن الأشاعرة باتوا مضطرين - على الأقل - إلى «البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات»، وكان ذلك بتأثير النقد المعتزلي لا شك.

وقد بان للأشاعرة الفرق بين المعجزات والكرامات في تقييد (الخارق للعادة) حين يختص بالمعجزة، بشرط «أن يكون واقعاً مفعولاً عند تحدي الرسول، عليه السلام، بمثله وإدعائه آية لنبوته وتقريعه بالمعجز عنه من خالفه وكذبه»^(٢١٣). وهكذا تأدى شرط (خرق العادة) إلى شرط أن تكون المعجزة «مقتربة بالتحدي»^(٢١٤) فإنه لا يكفي في الفعل المعجز أن يكون، فقط خارقاً للعادة، بل لا بد من التحدي؛ وأعني أن يدعيه النبي آية يتحدى بها قومه. ومن هنا فإنه «لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت صامت، فلا تكون الآية (رغم كونها خارقة) معجزة»^(٢١٥). ذلك أن المعجز «ليس بمعجز لجنسه ونفسه وحده، وإنما يصير معجزاً لما فيه من الاحتجاج والتحدي»^(٢١٦). وهكذا فإن لا شيء فاعل بذاته لدى الأشاعرة، وحتى فيما يتعلق بالمعجزة، فإن الإعجاز ليس قائماً في ذات الفعل المعجز، بل مُستمدداً أو مُكتملاً - لا فرق - من قرينة خارجية؛ وإذن فإن عالم

(٢١٠) البغدادي: أصول الدين، ص ١٧٤.

(٢١١) الجويني: الإرشاد، ص ٣١٧، وأيضاً: الأمدي: غايه المرام، ٣٣٤.

(٢١٢) بلغ الأمر بالبغدادي حد التفكه بأن المعتزلة إنما أنكروا (الكرامة)، لا منعاً للقدح في دلالة المعجزة على النبوة كما قد يتبادر إلى الظن، ولكن «لأنهم لم يجعلوا في أهل بدعتهم ذاك كرامة، فأنكروا ما حرموه بشؤم بدعتهم». انظر: البغدادي: أصول الدين، ص ١٧٥.

(٢١٣) الباقلاني: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، ص ٤٦.

(٢١٤) الأمدي: غايه المرام، ص ٣٣٤. وأيضاً: الأصفهاني: شرح طوابع الأنوار، ص ٢٠٠.

(٢١٥) المكلائي: لباب المقول، ص ٣٥١، وأيضاً: الجويني: الإرشاد، ص ٣١٣.

(٢١٦) الباقلاني: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، ص ٤٨.

الأشاعرة خلو - على الدوام - من (الذاتية). ومن هنا «فإن المعجزة لا تدل لعينها (لذاتها)، وإنما تدل لتعلقها بدعوى النبي الرسالة، ونزولها منزلة التصديق بالقول... ولا يتأتى ذلك دون التحدي»^(٢١٧). والحق أن شرط (التحدي) في المعجزة ليس يعني شيئاً سوى اشتراط (وحي) البشر بعجزهم الدائم بإزاء الفعل المعجز، وهذا ما يؤكد إرداف الأشاعرة شرط (التحدي) بشرط (تعذر المعارضة)، وتبعاً لذلك، فإنه يبدو وكأن الأشاعرة قد انتقلوا من مجرد (وجود) المعجز، كشرط للمعجزة، إلى اشتراط (الوحي) به أيضاً.

وإذ يعني (التحدي) طلب المعارضة - ولو بلا تصريح^(٢١٨) - فإن الأشاعرة قد شرطوا في الفعل المعجز، «أن يتعلل على المُتَحَدِّي به فعل مثله في الجنس أو على الوجه الذي وقع التحدي عليه»^(٢١٩). وقد كان ذلك لأن «الأمر إذا خرق العادة وإدعاء النبي آية له، وأنه مخصوص به وظهر مثله على الوجه الذي ظهر على يده على يد ساحر كذاب، ومن ليس نبي، ولا مدع لذلك، إلتبس الأمر ولم يكن ما ظهر على يده حجة في نبوته، إذ قد عُلِمَ ظهوره على يد من ليس بنبي»^(٢٢٠). وهكذا فإن إمكان معارضة (المعجز) بفعل مثله يؤدي إلى القدح في دلالة المعجزة على النبوة. ومن هنا شرطوا في (المعجز) تعذر المعارضة، بل وجعلوه «حقيقة الإعجاز»^(٢٢١). واللافت أن جعل (حقيقة الإعجاز) في تعذر معارضة المعجز^(٢٢٢)، إنما يؤكد على أن (الإعجاز) يتقوم (سلباً)، لا

(٢١٧) الجويني: الإرشاد، ص ٣١٩.

(٢١٨) فبالرغم من أن ثمة نصوصاً قرآنية عدة، تصرح بطلب معارضة المعجزة تصريحاً - كقوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِمِثْرِ سَوْءِ مِثْلِهِ﴾ هود-١٣، وقوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ يونس-٣٨، فإن الأشاعرة قد مضوا إلى أنه لا يشترط التصريح بالتحدي وطلب المعارضة، بل يكفي قرائن الأحوال، مثل أن يقال لمدعي النبوة، إن كنت نبياً فاطهر معجزاً ففعل. انظر: السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٤٨. ويبدو أن عدم اشتراط الأشاعرة للتصريح، يرتبط بتصورهم لذلك التصريح بالتحدي وطلب المعارضة، يفترض قدرة في العباد على ذلك، وهي قدرة لا وجود لها - على ملابهم - أبداً. يؤكد ذلك أنهم - مع عدم اشتراط التصريح بطلب المعارضة، (الذي يفترض قدرة عليها لا شك) - قد اشتراطوا الإقرار - صراحة - بتعذر المعارضة (وهو القائم على عدم القدرة أصلاً). ويبدو - تبعاً لذلك - أن الله تعالى، بطلبه معارضة معجزته تصريحاً، كان أكثر رحمة بهيادته وتفهماً لهم من الأشاعرة.

(٢١٩) البندادي: أصول الدين، ص ١٧١.

(٢٢٠) البقلائي: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات ص ٤٧.

(٢٢١) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٤٧.

(٢٢٢) وقد بدت (حقيقة الإعجاز) تلك، في خطر جم حين تمسك البعض بأنه: «ولا يمكن أن تكون دلالة =

(إيجابياً)، إذ (الإعجاز) - تبعاً لذلك - يتأتى، لا من فاعلية ذات المعجز، بل من (عدم) فاعلية من يتحداهم المعجز. والحق أن (فاعلية السلب) هذه؛ وأعني تلك الفاعلية التي تتمحق (سلباً)، من خلال حلف وإعدام فاعلية (الأخرى)، وليس (إيجابياً) من خلال حضور إيجابي لفاعلية (الذات) - مع حضور الآخر فاعلاً أيضاً - تعد ملمحاً من الملامح الأساسية للنسق الأشعري (٢٢٣).

= المعجز على صديق النبوة مشروطة بعدم أو (تعذر) المعارضة، لوجه: الأول: أنه إما أن يكفي في كون المعجز، معجزاً: عدم المعارضة في الحال، أو المعتبر عدم المعارضة أبداً، أو المعتبر عدم المعارضة في مرتبة متوسطة بين المرتبتين المذكورتين. والأقسام الثلاثة باطلة. أما (عدم المعارضة في الحال)، فإنه لا يكفي في كون الفعل معجزاً. فكف من إنسان يأتي بعمل، فلا يقدر الحاضرون، في الحال، على معارضته مع أنه لا يكون ذلك الفعل معجزاً بالإتفاق. وأما القسم الثاني: وهو أن يكون الشرط في كونه معجزاً، عدم المعارضة (أبداً)، فهذا الشرط مجهول، فمن ذا الذي يمكنه أن يعلم أن أحداً من الواردين بعده إلى قيام القيامة، لا يمكنه الإتيان بهذه المعارضة؟ وإذا صار هذا الشرط مجهولاً، صار المشروط مجهولاً أيضاً. فوجب أن تصير المعجزات بأسرها مجهولة. وأما القسم الثالث: وهو المرتبة المتوسطة بين المرتبتين المذكورتين. فنقول: إن تلك المراتب المتوسطة كثيرة متفاوتة. وليس اعتبار بعضها أولى من اعتبار البواقي، فكان اشتراط الواحدة منها وإلغاء البواقي محض التحكيم، وهو باطل، فثبت أن اشتراط عدم المعارضة ينقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة، وثبت أنها بأسرها باطلة، فكان القول بإعتبار عدم المعارضة باطلاً. والوجه الثاني في فساد هذا القسم: أن المعتبر عدم المعارضة، إما من الحاضرين فقط، أو من جميع أهل الدنيا أو المعتبر مرتبة متوسطة. وإبطال هذه الثلاثة بمثل الكلام الذي ذكرناه في الوجه المتقدم: معلوم. انظر: الرازي: النبوات، ص ١٢٩-١٣٠. وهكذا فإن شرط (تعذر المعارضة) موضع شك، زمني ومكاني.

(٢٢٣) واللافت أن بناء (فاعلية السلب) هذه، يرتبط - جوهرياً - بعجز الأشاعرة عن تصور (الله) كامل (الوجود والفاعلية)، إلا في عالم من الانقاص التام والسلوب المحضة. فقد تأذى الأشاعرة إلى تأسيس - ما يمكن تسميته - (ناسوت السلب) - في مواجهة (لاهوت السلب) عند المعتزلة - و(فيزيقا السلب)؛ وأعني بهما تصور كل من (الإنسان والطبيعة) جملة من السلوب المحضة، إذ هما كيانان هشان، يخولان تماماً من أي فاعلية أو تأثير، ولا يتميزان أبداً بأي خاصية إيجابية. وقد كان ذلك لما بدا لهم من أن قدرة الله وفاعليته الحققة تتأتى، فقط من هذا السلب، أي من سلب فاعلية الإنسان والطبيعة. وليس من شك أن ظلاً من الخطر يخيم، مع هذا الفهم، على قدرة الله وفاعليته الحققة، حيث أن قدرته وفاعليته لا يتكيان - تبعاً لذلك - من حضور إيجابي ذاتي، بل يتأتى حضورهما، فقط من غياب قدرة وفاعلية (الأخرى)؛ إنسان وطبيعة. وهكذا يتغنى الحضور الإيجابي الذاتي لفاعلية الله وقدرته. ويبقى الدرس الأهم قائماً في أن مَن أضعاف قدرة الإنسان وفاعليته، وكذا الطبيعة، قد أضعاف، في النهاية، الحضور الإيجابي الذاتي لقدرة الله وفاعليته الحققة.

وإذ بدا للأشاعرة أن المعجزة قد تتعلق (بالتكذيب)^(٢٢٤) أيضاً، وليس بالتصديق فقط، فإنهم قد شرطوا في المعجزة - حين تتعلق بالتصديق بالطبع -، «أن لا تظهر مكذبة للنبي، مثل أن يدعي مدعي النبوة، فيقول: آية صدقي أن ينطق الله يدي، فإذا أنطقها الله تعالى بتكذيبه وقالت: اعلما أن هذا مفتر فاحلوه فلا يكون ذلك آية»^(٢٢٥)، وذلك «لأن المكذب هو نفس الخارق»^(٢٢٦). وأما «لو قال معجزتي أن أحيي هذا الميت، فأحياء، فكذبه، ففيه احتمال»^(٢٢٧)، فإن أكثر الأشاعرة قد صاروا إلى أن «الصحيح أنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزاً، لأن المعجز (هو) أحيائه، وهو غير مكذب له، إنما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه. وهو بعد الأحياء مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى... . وقيل هذا الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزاً إنما هو إذا عاش بعد الأحياء زماناً واستمر على التكذيب»^(٢٢٨)، وأما (الباقلائي)، فهو الأشعري الوحيد الذي مضى إلى أن «هذه آية مكذبة لا تدل»^(٢٢٩)، وإن كان إنكار (الباقلائي) كونه معجزاً يبدو هنا مطلقاً حسب (الجويني)، فإن ثمة من رأى أن (الباقلائي) قد قيد إنكار الإعجاز - في المثال الآنف - بشرط حين أظهر أنه «ولو خرم ميتاً في الحال، بطل الإعجاز لأنه كان أحيى للتكذيب»^(٢٣٠). ويبدو أن إنكار (الباقلائي) - مطلقاً أو مقيداً - لم يمنع الأشاعرة من التأدي إلى أن «الميت إذا حيي وكذب، فتكذيبه ليس بخارق للعادة. وللنبي أن يقول: إنما الآية إحيائه وتكذيبه إياي كتكذيب سائر الكفرة»^(٢٣١). . وأنه لا فرق بين استمرار الحياة مع التكذيب وبين علمه لوجود الاختيار الإنساني في صورتين»^(٢٣٢)، وذلك بخلاف تكذيب اليد أو الضب أو الخالي من الوعي والاختيار عموماً.

(٢٢٤) البنادي: أصول الدين، ص ١٧٢، وبالرغم من غرابة هذه الفكرة، فإنها تبدو منطقية تماماً في إطار نسق لا مكان فيه لفاعلية عقلية البتة. ذلك أنه حيث لا عقل هناك، فإنه ليس التصديق فقط، يكون في حاجة إلى علامة أو برهان خارجي، بل والتكذيب أيضاً.

(٢٢٥) الجويني: الإرشاد، ص ٣١٥.

(٢٢٦) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٤٨.

(٢٢٧) المصدر السابق، ص ٥٤٨.

(٢٢٨) المصدر السابق، ص ٥٤٨.

(٢٢٩) الجويني: الإرشاد، ص ٣١٥.

(٢٣٠) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٤٨.

(٢٣١) الجويني: الإرشاد، ص ٣١٥.

(٢٣٢) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٤٨.

وبعيداً عن اختلاف الأشاعرة حول شروط معجزة (التكذيب)، فإنه يبقى أن ثمة اتفاقاً حول إمكان معجزة التكذيب. ومن هنا كان شرط تميز معجزة التصديق عنها. ذلك أن اشتراط «أن لا تظهر المعجزة مكذبة للنبي» ليس يعني أكثر من إمكان ظهور المعجزة مكذبة. واللافت - على أي حال - أن تصور (التكذيب) ممكن بمعجزة يقوم - كتصور (التصديق) لا يكون إلا بمعجزة - على ذات الثابت المتكرر في كل عناصر النسق الأشعري؛ وأعني به غياب الإنسان، قدرة وحكمة أو عقلاً وفاعلية.

ولذات السبب؛ أعني إمكان المعجزة مكذبة^(٢٣٣)، شرط الأشاعرة في المعجز «أن يكون موافقاً للدعوى»^(٢٣٤)، بمعنى أن يكون ما إدعاء النبي معجزة له، هو ما ظهر عليه فعلاً، حتى لا يقدح من دلالة المعجزة على التصديق. فإنه «لو قال (النبي) معجزتي أن أحيي ميتاً، ففعل خارقاً آخر، كنتق الجبل مثلاً، لم يدل على صدقة، لعدم تنزله منزلة تصديق الله إياه»^(٢٣٥). ولكن يبدو أن الأشاعرة قد أدركوا أن هذا الشرط يتأدى إلى تقييد^(٢٣٦)

(٢٣٣) والحق أن ابن خلدون، وهو أشعري متأخر، يعترض بأن ذلك محال «عند الأشعرية، لأن صفة نفس المعجزة التصديق والهداية، فالو وقعت بخلاف ذلك، انقلب الدليل شبهة، والهداية ضلالة والتصديق كذباً، واستحالت الحقائق وانقلبت صفات النفس، وما يلزم من فرض وقوعه المحال لا يكون ممكناً». أنظر: ابن خلدون: المقدمة، نشرة: على عبد الواحد والفي (دار نهضة مصر)، القاهرة، بدون تاريخ. الطبعة الثالثة، الجزء الأول، ص ٤٠٢. ولكن نظرة فاحصة تنفض الإعتراض الخلدوني تماماً، ذلك أن ثمة فرقاً بين استحالة وقوع المعجزة على يد الكاذب، وهو ما كان يعنيه ابن خلدون، وبين إمكان وقوع معجزة التكذيب. فإذا كان يستحيل أشعرياً - وهذا متنازع عليه - وقوع المعجزة على يد الكاذب (تليساً) للعباد، فإنه لا يستحيل وقوع معجزة التكذيب (هداية) للعباد عن تصديق الكاذب، لا تليساً لهم. وهكذا فإن ثمة فرقاً بين القول باستحالة وقوع المعجزة (تصديقاً) للكاذب، وبين القول بإمكان وقوعها تكذيباً له. وإذاً فإن ما كان يعنيه ابن خلدون إنما هو استحالة أن تتعلق بالكاذب، معجزة (تصديق)، لا معجزة تكذيب. إذ تبقى تلك ممكنة.

(٢٣٤) السيد السند: شرح المواقيف، ص ٥٤٨.

(٢٣٥) المصدر السابق، ص ٥٤٨.

(٢٣٦) قد يتبادر إلى الذهن أن (التقييد) هنا، ينصرف إلى (النبي)، ولكن ذلك ليس بلدي بال عند الأشاعرة. إذ الأهم أن هذا التقييد يطال فاعلية الذات الإلهية المطلقة. إذ تغفو الذات الإلهية - حسب هذا الشرط - (مازومة) بأن تعلم النبي جنس معجزته ليديعها قبل أن تظهر، ثم أنها (مازومة) - بعد ذلك - بأن لا تدليها. وهكذا الشرط يتأدى - وإن حال دون القلق في دلالة المعجزة على التصديق - إلى القلق في جلال الذات الإلهية لا شك.

لا مبرر له، ولهذا فإنهم صاروا إلى «أنه لا يجب تعيين المعجز، بل يكفي أن يقول أنا آتي بخارق من الخوارق ولا يقدر أحد على أن يأتي بواحد منها»^(٢٣٧). فبدأ بذلك وكان الأشاعرة قد صاروا - حرصاً على الافلات من خناق تقييد الذات الالهية - إلى إلغاء مبرر الشرط - أو الشرط نفسه - على الحقيقة.

وقد شرط الأشاعرة أيضاً «أن لا تتقدم المعجزة على الدعوى، فلو ظهرت آية أولاً وإنقضت، فقال قائل: أنا نبي، والذي مضى كان معجزتي، فلا يكثر به، إذ لا تعلق لما انقضى بدعواه»^(٢٣٨)، وكذا فإن «التصديق (بمعجزة) قبل الدعوى لا يعقل»^(٢٣٩). ذلك أن المعجزة قبل الدعوى لا تكون، أصلاً، معجزة. ولهذا فلو أن نبياً ادعى ما مضى معجزة له، فإنه «يطلب به، أي بالإتيان بذلك الخارق (يُلاحظ أنه لم يقل بتلك المعجزة) أو بغيره بعد الدعوى، فلو عجز، كان كاذباً قطعاً»^(٢٤٠). إنه مُطالب بذلك لأن (الخارق) غير مقرون بدعوى نبوة، لا يكون (معجزة) أبداً؛ فالمعجزة - كما سبق القول - لا تكون كذلك، لجنسها أو حدوثها، وإنما لما فيها من التحدي والاحتجاج والإقتران بالدعوى. وعلى هذا فإن ما ظهر من خوارق على الأنبياء، قبل دعواهم النبوة، مثل «كلام عيسى في المهد، وتساقط الرطب الجنى عليه من النخلة اليابسة، فإنهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى، و(مثل) معجزات (النبي محمد) من شق بطنه وغسل قلبه وإظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه، فإنها كلها متقدمة على دعوى الرسالة...، تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات، إنما هي كرامات وظهورها على الأولياء جائز، والأنبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الأولياء، فيجوز ظهورها عليهم، وحينئذ تُسمى إرهاباً أي تأسيساً للنبوة»^(٢٤١). وإذن، فإن ظهور الخارق، حتى على نبي صادق، لا يعد قبل دعواه النبوة معجزة له، بل إرهاباً بنبوته، وعلى هذا، فإن الإقتران بالدعوى من غير تقدم عليها يعد من أهم شروط (المعجزة). وإذ يقوم هذا الشرط على رباط صميمي لا ينفك بين الدعوى والمعجزة، فإنه يقضي على أية محاولة لقبول الدعوى بتأمل إنساني

(٢٣٧) المصدر السابق، ص ٥٤٨.

(٢٣٨) الجويني: الإرشاد، ص ٣١٤. أيضاً: المكلاتي: لباب العقول، ص ٣٥٢.

(٢٣٩) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٤٨.

(٢٤٠) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٤٨.

(٢٤١) المصدر السابق، ص ٥٤٨.

يستقل - ولو جزئياً - عن أي خارق سابق أو لاحق أيضاً.

وبالرغم من أن الأشاعرة قد أجازوا تأخر (المعجزة) عن الدعوى، وذلك مع التمييز بين «المتأخر» بزمان يسير يُعتاد مثله، فإنه دال على الصدق^(٢٤٢)، وبين «متأخر بزمان متطاول»، يدل على الصدق أيضاً، ولكن مع تباين وجه دلالة على ذلك^(٢٤٣)؛ فإن ذلك لا يعني قبولاً لدعوى النبوة دون معجزة، ولو ستظهر بعد حين، ذلك أنهم قد قالوا بانتهاء التكليف حينئذ، فإنه «لا يجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته من الزمان الواقع بين الإخبار (بالدعوى) وحصول الموعود به (أي المعجزة)، لأن شرط التكليف بالتصديق والمتابعة العلم بكونه معجزاً، وذلك إنما يحصل بعد وجود ما وعد به (أي المعجزة)»^(٢٤٤). وهكذا فإنه لا سبيل إلى التصديق أو المتابعة (بالعقل)، حتى مع انتظار لمعجزة ستقع حيناً ما. والحق أن هذا (الغياب) المطلق (للمقلانية) هو ما تنكشف عنه كافة شروط المعجزة، مما يعني (حضوراً) قوياً لبنية النسق الشاملة فيها. وإذ تمثل جملة هذه الشروط، شروطاً للتصديق، فإن بحثاً في كيفية دلالة المعجزة على (التصديق) يبدو الآن، ملحاً.

- دلالة المعجزة على الصدق:

إن المعجزة علامة أو شهادة خارجية Extrinsic Testimony على الدعوى، وأعني أنها كيان قائم بذاته، منفصل تماماً عن الدعوى، وليس جزءاً منها. وعلى هذا فإن برهان الصدق يقوم من انفصال تام عن موضوعه (المراد إثبات صدقه)، وهذا يعني أن إثبات الصدق هنا يبدو عملية صورية تماماً، لأنه لا يتعلق البتة بطبيعة الدعوى أو موضوعها ذاته^(٢٤٥)، بل بالقائم منفصلاً عنها. ولأن برهان صدق الدعوى خارجي ومنفصل عنها، فإن دلالة على صدقها، لا تتأكد - فيما يبدو - إلا بعون خارجي أيضاً. ولو أن الأشاعرة

(٢٤٢) المصدر السابق، ٥٤٩.

(٢٤٣) المصدر السابق، ٥٤٩.

(٢٤٤) المصدر السابق، ٥٤٩.

(٢٤٥) إن الصدق، هنا، مشابه تماماً (للصدق الصوري) من القياس الأرسطي. فكما كان صدق (أرسطو) لا يتحقق بالنظر في مضمون القضايا المكونة للقياس، بل يتحقق باستيفاء جملة من الشروط الصورية المنطقية. وكذلك صدق (الأشاعرة) لا يتحقق بالنظر في مضمون دعوى النبوة، بل باستيفاء جملة من الشروط الخارجية، الصورية أيضاً. وبينما وجدت (صورية أرسطو) من يتجاوزها، فإن (صورية الأشاعرة) لم تزل، للآن، عصية على التجاوز.

علقوا صدق الدعوى - إلى جانب البرهان الخارجي - على برهان باطني^(٢٤٦) أيضاً،
لأنهم - دون شك - إدراك دلالة على صدقها عقلاً.

فاللغات أن دلالة المعجزة على صدق الدعوى وليست دلالة عقلية محضة^(٢٤٧)،
لأن الدلالة العقلية «هي دلالة يجد العقل (فيها) بين الدال والمدلول علاقة ذاتية ينتقل
لأجلها منه إليه»^(٢٤٨). وهكذا ينطوي مفهوم (الدلالة العقلية) على ضرورة قيام (علاقة ذاتية) بين
الدال والمدلول و(بسيها) ينتقل (العقل) من الأول إلى الثاني. فإن «دلالة الفعل على وجود
الفاعل، ودلالة إحكامه وإتقانه على كونه عالماً بها»^(٢٤٩) تستحيل تماماً في غياب علاقة ذاتية
ضرورية بين كل من الدال والمدلول، بحيث «لا يُقدَّر في العقل وقوعه (الدال) غير دال عليه
(المدلول)»^(٢٥٠)، وإذ لا مكان في النسق الأشعري لـ (علاقة ذاتية)، لا يقدر معها (العقل) على
تصور (الدال) غير دال على (المدلول) فإن الأشاعرة قد صاروا إلى امتناع هذه الدلالة العقلية.
فالدلالة العقلية «ترتبط لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها»^(٢٥١)، (أو أنها)
«تعلق بمدلول بعينه، ولا يقدر في العقل وقوعها غير دالة عليه»^(٢٥٢). وهذا يعني أن «تحقق
(الدال) يستلزم في نفس الأمر تحقق المدلول فيها مطلقاً»^(٢٥٣). والحق أنه «ليس كذلك سبيل
المعجزات»^(٢٥٤) عند الأشاعرة. ذلك أن «خوارق العادات كأنفطار السموات، وإنتشار
الكواكب، وتكدك الجبال يقع عند تصرُّم الدنيا وقيام الساعة، ولا إرسال في ذلك الوقت،

(٢٤٦) والمعجب أن ذلك مما يتفق ومعجزة (الدين) الذي نافحوا عنه طويلاً. إذ الحق أنه لا يمكن النظر
إلى المعجزة الأساسية للنبي محمد (ﷺ)، في انفصال عن الطبيعة الباطنية لذات دعواه. وقد
كان ذلك تطوراً في طبيعة المعجزة، من كونها (شهادة خارجية) إلى كونها (شهادة داخلية)، فرضه
دون شك تطور وهي البشر ذاته، إذ تعكس مسيرة الوعي توجهاً من (الخارج) إلى (الداخل).
ولكن القول بمعجزة لا تنفصل عن الطبيعة الباطنية لذات الدعوى، يعني أن ثمة دوراً (للعقل) في
الكشف. وهذا ما يباه النسق الأشعري. فبنا وكان ثمة وقائع دينية أساسية، يمكن أن تتعارض -
إلى حد ما - مع النسق الأشعري.

(٢٤٧) السيد السند: شرح المواقب، ص ٥٤٩.

(٢٤٨) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، ج ٢، ص ٣٨٦.

(٢٤٩) السيد السند: شرح المواقب، ص ٥٤٩.

(٢٥٠) الجويني: الإرشاد، ص ٣٢٤.

(٢٥١) السيد السند: شرح المواقب، ص ٥٤٩.

(٢٥٢) الجويني: الإرشاد، ص ٣٢٤.

(٢٥٣) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، ج ٢، ص ٣٨٧.

(٢٥٤) الجويني: الإرشاد، ص ٣٢٤.

وكذلك تظهر الكرامات على أيدي الأولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة^(٢٥٥)... (وكذلك فإن انقلاب العصا حية، لواقع بدياً (أي ابتداء) من فعل الله عز وجل من غير دعوى نبي، لما كان دالاً على صدق مدع^(٢٥٦). وهكذا فإنه يمكن أن يتحقق الدال (المعجزة) دون أن يستلزم تحقق المدلول (الدعوى). وتبعاً لذلك «فقد خرجت المعجزات عن مضاهات دلالات العقول»^(٢٥٧).

ومن ناحية أخرى، فإن دلالة المعجزة على صدق دعوى النبوة «ليست دلالة سمعية، لتوقفها على صدق النبي، فيلزم»^(٢٥٨)؛ أي أن الأشاعرة قد منعوا (الدلالة السمعية) لأنها تؤدي إلى الدور المنطقي. إذ الدلالة حيث لا تتوقف على صدق النبي، ولكن صدق النبي نفسه يتوقف، أصلاً، على تلك الدلالة. وهكذا يكون الأشاعرة قد أنكروا أن تكون دلالة (المعجزة) على الصدق، دلالة (باطنية) تقوم بالعقل، أو حتى دلالة (خارجية) تقوم بالسمع.

وإذ يستحيل فعلاً - ويمقتضى النسق الأشعري - أن تكون دلالة المعجزة على الصدق دلالة (باطنية)، فإنه يستحيل بذات القدر - ويمقتضى النسق أيضاً^(٢٥٩) - أن لا تكون دلالة المعجزة على الصدق دلالة (خارجية). والحق أن دلالة المعجزة على الصدق كانت عند الأشاعرة دلالة (خارجية) بالفعل، ولكنها لا تقوم من السمع (حيث الدور المنطقي)، بل من علم بالصدق يخلفه (الله) فينا عقب ظهور المعجزة. فإنه «عند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه (أي النبي) بطريق جرى (العادة)، بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقب ظهور المعجزة»^(٢٦٠). وعلى هذا، فإن دلالة المعجزة على الصدق هي دلالة خارجية، ولكنها ليست سمعية، بل، بالأحرى «دلالة عادية»، من مصطلح

(٢٥٥) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٤٩ - ٥٥٠.

(٢٥٦) الجويني: الإرشاد، ص ٣٢٤.

(٢٥٧) المصدر السابق، ص ٣٢٤.

(٢٥٨) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٥٠.

(٢٥٩) ذلك أن البنية الاطلاقية للنسق، قد فرضت أن يكون أدنى تقوم فيه (اكتساباً) من الخارج، وليس تقوم ذاتياً باطنياً.

(٢٦٠) التفاتاني: شرح المفائد النفية، ص ١٦٦.

(العادة) الأشعري؛ بمعنى أن دلالتها على الصلوق تكون من «إجراء الله تعالى (عادته) بخلق العلم بالصلوق عقيب ظهور المعجزة»^(٢٦١). وهكذا فإن دلالة المعجزة على الصلوق، كسائر ما عداها، فعل «من الله أيضاً»^(٢٦٢).

وكما بدا للأشاعرة أن رد دلالة صلوق المعجزة على الدعوى إلى (السمع)، يتأدى إلى (مازق)، الدور المنطقي، فإنه يبدو أيضاً، أن ردهم دلالة صدقها إلى (عادة) الله بخلق العلم بالصلوق عقب ظهورها، يتأدى إلى (مازق)، تجويز عدم دلالتها على الصلوق. ذلك أن كون إقتران ظهور المعجزة بالصلوق يكون بمجرى (العادة)، وكون هذه (العادة) جائزة الإنخراق، على مذهب الأشاعرة، يؤدي إلى أنه «يجوز إخلاء المعجزة عن إعتقاد الصلوق»^(٢٦٣). وهذا (التجويز) يتأدى إلى أنه «يجوز إظهاره (أي المعجزة) على يد الكاذب حينئذ»، فإنه لا يمنع هذا (الجواز) إلا استحالة خرق العادة من المعجزة، وخرق العادة (عامة) ممكن عند الأشاعرة. ومن هنا فإنه يجوز - بمقتضى النسق الأشعري - إظهار المعجزة على يد الكاذب «إذ لا محلور، سوى خرق العادة في المعجزة، والمفروض أنه جائز»^(٢٦٤). وهكذا فإن رد الأشاعرة دلالة صلوق المعجزة على الدعوى إلى «إجراء الله عادته بخلق العلم بالصلوق عقيب» يتأدى إلى شناعة - تفوق شناعة الدور المنطقي - وهي تجويز ظهور المعجزة على يد الكاذب. وإن صار الأشاعرة إلى أن ذلك «وإن كان ممكناً عقلاً، فمعلوم انتفاؤه (عادة)»^(٢٦٥)، فإن تلك (العادة) مما يجوز - على مذهبهم - إنخراقها أيضاً. وهكذا يبقى جواز ظهور المعجزة على يد الكاذب قائماً لا

(٢٦١) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٥٠، وأيضاً: التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، ح ١، ص ٩٧٧.

(٢٦٢) وليس ذلك بغريب على الأشاعرة الذين صاروا إلى «أن العلم بصفة نبوة النبي فرع العلم بصفة المعجزة الدالة على صدقه في دعواه، (وذلك) إذا لم يضطرنا الله تعالى إلى العلم بصدقه (النبي)». أنظر: البغدادي: أصول الدين، ص ١٧٨. فبدا ذلك وكأنه ليس العلم بدلالة المعجزة على الصلوق هو ما يضطرنا الله إليه فقط، ذلك أنه لو لم تكن ثمة معجزة بالمرّة، لاضطرنا الله أيضاً إلى العلم بصدق الدعوى دونها، والمهم أن لا مدخل (للعقل) البتة في التصديق بدعوى النبوة، سواء كانت بمعجزة أو بغير معجزة.

(٢٦٣) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، ح ١، ص ٩٧٧.

(٢٦٤) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٥٠.

(٢٦٥) المصدر السابق، ص ٥٥٠.

يتزعزع. وليس يجدي هنا قول الأشاعرة بأنه «يستحيل وقوع المعجزة على حسب دعوى الكاذب، لأنها تتضمن تصديقاً، والمستحيل خارج عن قبيل المقدورات»^(٢٦٦). إذ يبقى هذا القول مرسلاً؛ أعني لا يقتضيه مجمل النسق، بل أو لعله، يتعارض معه.

وإذ جوبه الأشاعرة بهذه الشناعة القاسية، فإنهم قد اضطروا إلى التماس دلالة صديق المعجزة على دعوى النبوة، من ضرب من (الإيمان) السابق على الدعوى بأن ثمة إلهاً مطلق القدرة، وكذا من الاعتقاد بإمكان النبوة. وبعبارة أصرح التمس الأشاعرة دلالة صديق المعجزة، من الإيمان قبل (دعوى النبوة)، بما جاءت (النبوة) أصلاً لنؤمن به. فبدأ وكأنهم قد ارتدوا إلى (الدور المنطقي) الذي سبق ومنعوه. فطبقاً للأشاعرة «المعجزة، إنما تدل في حق من يعتقد الرب قادراً يفعل ما يشاء، فيقول النبي في مخاطبة من سبق اعتقاده للالهية: قد علمتم أن ابتعث النبي غير منكر عقلاً، وأنا رسول الله إليكم. وآية صدقي أنكم تعلمون تفرد الرب تعالى بالقدرة على إحياء الموتى، وتعلمون أن الله عالم بسرنا وعلانيتنا، وما نخفيه من سرائرنا ونبيده من ظواهرنا، وإنما أنا رسول الله إليكم، فإن كنت صادقاً فأقبل يا رب هذه الخشبة حية تسعى، فإذا انقلب كما قال، وأهل الجمع عالمون بالله تعالى، فحينئذ يعلمون على الضرورة أن الرب تعالى قصد بإبداع ما أبدع تصديقه»^(٢٦٧). وبصرف النظر عن أن أولئك الذين يعينهم النبي (بخطابه) ليسوا، في الأساس أولئك العالمون بآله متفرد القدرة والعلم؛ بل - بالآخرى - من يجهلونه، فإن هذا التصور - وهو الأهم - يتأدى إلى إظهار (عقم) المعجزة، ذلك أن من يعتقدونه من (الله) هكذا، ويعتقدون - فوق ذلك - من أن ابتعث النبي غير منكر عقلاً، ليسوا في حاجة، أصلاً، إلى معجزة حتى يؤمنوا بصدق دعوى النبوة. وهكذا يكون الأشاعرة قد تأدوا إلى إظهار عقم المعجزة، لا دلالتها على الصديق. والحق أن نسقاً كهذا، غاب عن (العقل) ليس أمامه إلا حصد التناقضات. ولو كان (العقل) حاضراً هناك، كشريك للمعجزة، لا فاعل أصلي، لأمكن أن يفلت الأشاعرة من أنه «لا دليل على صدق النبي غير المعجزة»^(٢٦٨)، إلى أن ثمة دلائل أخرى، يتكشفها (العقل) في طبيعة النبوة، من حيث

(٢٦٦) الجويني: الإرشاد، ص ٣٢٧.

(٢٦٧) الجويني: الإرشاد، ص ٣٢٩، وأيضاً: المكلاتي: لباب العقول، ص ٣٥٤.

(٢٦٨) المصدر السابق، ص ٣٣١.

تبتدى خاصة، كشكل من أشكال (الوعي) يقتضيه (الواقع) في (مرحلة) ما، ولا يمكن أن يفلتوا، بالتالي من كل صور التناقض التي فرضها غياب (الإنسان) من النسق، أولاً وأخيراً.

ويبقى، على أي حال، أن (النبوة) من حيث هي «قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده أرسلناك وبعثناك، وبلغ عناء» هي (إمكان نظري)، وأن (المعجزة) من حيث هي «فعل خارق للعادة يُظهره الله تصديقاً للنبي» هي كذلك، (إمكان نظري). والحق أن تصورهما (إمكان نظري) ليس غاية في ذاته عند الأشاعرة، بل مجرد توطئة لإثباتهما (تحقق فعلي).

- النبوة والمعجزة. . . من (الإمكان النظري) إلى (التحقق الفعلي):

إن الانتقال بالنبوة والمعجزة من (الإمكان النظري) إلى (التحقق الفعلي) يمثل انتقالاً من (العام) إلى (الخاص). ذلك أنه، بينما يتعلق (الإمكان) بإظهار إمكان النبوة (عاماً) في مواجهة المخالف على العموم، فإن (التحقق) يتعلق بإثبات نبوة (خاصة) في مواجهة مخالف بعينه. وهنا يبدو وكأن الأشاعرة قد أدركوا أنه لا بد من سبق (منطقي) للعام على الخاص. وليس ذلك يتعارض مع حقيقة، أن هذا (السبق المنطقي) للعام على الخاص، يأتي - في الإدراك الأشعري - تالياً (للسبق الفعلي) للخاص على العام. فالحق أنه لو لم تكن ثمة نبوة خاصة متحققة (فعلاً)، لما كان الأشاعرة قد صاروا، أبداً، إلى تأسيس إمكان النبوة عموماً. وإذن فإن (الخاص) هو الذي يؤسس (العام)، (فعلياً)، وذلك رغم أنه يستحيل العكس (منطقياً). ويبقى، إذن، أنه لا تناقض بين القول بأنه لولا نبوة، محمد ﷺ (أي الخاص)، لما أثبت الأشاعرة النبوة عموماً (أي العام)، وبين كونهم أقاموا نبوة محمد نفسها (أي الخاص)، على إثبات النبوة عموماً (أي العام)، على أن المهم - على أي حال - أن ندرك أن (العام)، هنا، ليس هو (الغاية)؛ بل (الخاص) هو الغاية والمبدأ والمنتهى أيضاً. فالحق أن إثبات نبوة محمد ﷺ هو (غاية) البحث الأشعري في النبوة بأسره.

وأما أن ثمة إنتقالاً - في النبوة - من (الإمكان) إلى (التحقق)، فإن ثمة، في مكة، من زمن ما من «إدعى النبوة، وظهرت المعجزة على يده، وكل من كان كذلك كان رسولاً

حقاً» (٢٦٩). فاما أنه «ادعى النبوة»، فقد أجمع الأشاعرة على أن ذلك «معلوم»؛ وإن كان ثمة من رآه معلوماً (بالتواتر) (٢٧٠)، وثمة من مضى إلى «أن العلم بظهور النبي، صلى الله عليه، بمكة والمدينة ودعوته إلى نفسه واقع من جهة (الإضطراب)» (٢٧١). ولكن (الإضطراب) هنا، حتى ولو كان «لا يمكن جمعه، ولا الإرتياب به» (٢٧٢)، ليس يعني شيئاً أكثر من (التواتر)، ولكنه من نوع ذلك «الخبر المتواتر (الذي هو) طريق العلم الضروري.. (والذي به) علمنا البلدان التي لم ندخلها، وعرفنا الملوك و (الأنبياء) والقرون الذين كانوا قبلنا، وبه يعرف الإنسان والديه اللذين هو منسوب إليهما» (٢٧٣). وإذن، فإن (الإضطراب) هنا، ليس أبداً إضطراباً (عقلياً)، إذ يستحيل ذلك على مقتضى النسق الأشعري. وعلى أي حال، فإن إدعاء النبي محمد (ﷺ). للنبوة معلوم تماماً - سواء من طريق التواتر أو الإضطراب - ولو أن أحداً تطرق إلى الشك من ذلك «لجحد الضرورة (ليست عقلية)، ولسقطت مكالمته» (٢٧٤).

وأما أنه «أظهر المعجزة»، فإن ذلك أيضاً (معلوم) بإجماع الأشاعرة، وإن كان طريق العلم بذلك، يتباين بحسب نوع المعجزة. «فاما العلم بظهور القرآن على يده ومجيئه من جهته، وأنه تحدى العرب أن يؤثى بمثله، فواقع لنا، ولكل من خالفنا (إضطراباً)» (٢٧٥)، «وأما سبيل العلم بكلام الدراع، وتسبيح الحصى، وحنين الجذع، وجعل قليل الطعام كثيراً، وإنشاق القمر، وأشباه ذلك من أعلامه، عليه السلام، فهو النظر والإستدلال، لا الإضطراب» (٢٧٦). فقد بدا للأشاعرة أنه بينما كان «ثبوت القرآن، وظهوره عليه، وعجز العرب والمعجم عن المعارضة بمثله، معلوم (بالتواتر) الموجب للعلم (الضروري)» (٢٧٧)، فإنه «لا نزاع في أنها

(٢٦٩) الرازي: معالم أصول الدين، (سبق ذكره)، ص ٩١، وأنظر للرازي أيضاً: المحصل، ص ٢٠٨.

(٢٧٠) الفتاوي: شرح العقائد النسفية، ص ١٦٨، وكذا: الرازي: معالم أصول الدين، ص ٩١،

والمحصل، ص ٢٠٨، وكذا: السيد السند: شرح المواقيف، ص ٥٥٧، وكذا: الأصفهاني:

شرح طوابع الآثار، ص ٢٠٥.

(٢٧١) الباقلائي: التمهيد، ص ١٣٣.

(٢٧٢) المصدر السابق، ص ١٣٣.

(٢٧٣) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٣١٢.

(٢٧٤) الباقلائي: التمهيد، ص ١٣٣.

(٢٧٥) المصدر السابق، ص ١٣٣.

(٢٧٦) المصدر السابق، ص ١٣٤.

(٢٧٧) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٣١٣-٣١٤.

(أي المعجزات غير القرآن) لم تنقل إلينا نقلاً متواتراً (يوجب العلم الضروري)، بل إنما نقلت على سبيل رواية الأحاد، ورواية الأحاد لا تفيد العلم^(٢٧٨). وإذ بدا للبعض أن عدم إفادة أخبار هذه المعجزات للعلم، يمثل - من طرف خفي - إنكاراً لهذه المعجزات ذاتها^(٢٧٩)، فإنهم قد صاروا إلى أن سبيل العلم بهذه المعجزات، هو الخبر المستفيض المتوسط بين التواتر والأحاد، فإنه (يشارك) التواتر في إيجابه للعلم والعمل، و (يفارقه) من حيث أن العلم الواقع عنه يكون علماً مكتسباً (نظرياً)، والعلم الواقع عن التواتر يكون (ضرورياً) غير مكتسب^(٢٨٠). وإذن فإن معجزات النبي، غير القرآن، إنما تفيد (علماً) .. ولكنه علم (نظري)، مكتسب من (النظر) في الخبر وروايته وقرائن الأحوال، في حين أن خبر القرآن ومعجزته بلغا حدّاً من (التواتر) يوجب العلم (بالإضطرار). واللافت، على أي حال، أن إظهار النبي للمعجزة، معلوم بالإجماع، سواء من طريق الإضطرار أو من طريق النظر والاستدلال. وبهذا - لا غيره - أي بتواتر إدعاء النبوة وإظهار المعجزة، تواتراً موجباً للعلم الضروري، أثبت

(٢٧٨) الرازي: المحصل، ص ٢٠٨.

(٢٧٩) والحق أن ثمة ضرباً من (القلق) يتلبس موقف الأشاعرة من هذه المعجزات، غير القرآن؛ وأعني أن ليس من موقف أشعري ثابت. حقاً إن كثيرين منهم، كالجويني، والغزالي، والنسفي، والايبي، قد وقفوا عند القول بأن هذه المعجزات، وإن كانت لا تفيد العلم، (أحاداً)، فإن «جلتها بالغة مبلغ التواتر (بحيث) لا يترتب فيها مسلم أصلاً». أنظر: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٠٢. ولكن ثمة منهم أيضاً - كالمكلائي - من اكتفى بالقرآن معجزة للنبي (ﷺ)، وسكت تماماً عن هذا النوع من المعجزات. وثمة، على النقيض - كالبخاري: في «أصول الدين»، ص ١٨٢ - من أخذ بالخبر وتقبل (الرواية) عن هذه المعجزات، دون اعتبار لسبيل (العلم) وكيفية (النداء). وثمة - كالباقلائي - من نافخ بلا هوادة عن هذه المعجزات في التمهيد، ص ١٣٤ - ١٤٠، ولكن بدد رصيده دفاعه، وهو في معرض «البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات»، حين صار إلى أن «الإعجاز في نظم القرآن وبلاغته أبلغ من بابه وأعلى من سائر المعجزات غيره». و«رغم أنه كان يعني بمعجزات غيره من الأنبياء، إلا أنها توافق معجزاته غير القرآن»، وذلك لأجل اعتقاد البراهمة وكثير من الناس أن ما يظهر من ذلك، إنما يتم بحيل ومخاير، وأسباب يتوصل بها إلى التعمية في ذلك. .. فكل هذا يمكن أن تعرض فيه الشبهات، وبلاغه القرآن لا يمكن أن تعرض فيه شبهة. أنظر: الباقلائي: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، ص ٢٦ - ٢٧. وللرازي كذلك، قول في هذه المعجزات، يورث من (الشك) بأكثر مما يؤدي إلى (اليقين)، مفاده: «أنه نقل عتة معجزات كثيرة، وكل واحد منها، وإن كان مروياً بطريق الأحاد، إلا أنه لا بد وأن يكون قد صح بعضها». أنظر الرازي: معالم أصول الدين، ص ٩٢.

(٢٨٠) البخاري: الفرق بين الفرق، ص ٣١٣.

الأشاعرة تحقق نبوة محمد (ﷺ) فعلياً، في مواجهة المخالفين، وكانوا من أصحاب النبوات السابقة خاصة، حيث تم إفحام المخالفين - ممن لا نبوة لهم - في معرض إثبات النبوة (عموماً) بوصفها إمكاناً نظرياً.

وبينما بدأ للأشاعرة أن العلم بتحقيق نبوة محمد (ﷺ) ومعجزته، على هذا النحو، من نوع الضرورات، ولا حجاج في دره الضرورات^(٢٨١)، فإن ثمة من حَاجَّ في الضرورات^(٢٨٢)، وأنكر نبوة محمد (ﷺ) والمعجزات، وهما: «طائفتان، تمسكت إحداهما بالمصير إلى منع النسخ، وتمسكت الأخرى بالممارسة في آياته ومعجزاته»^(٢٨٣). فأما «من أنكر رسالته، لإعتقاده إحالة نسخ الشرائع وتبدل الذرائع، كبعض (اليهود)، (فإن منهم من أحال ذلك عقلاً...، ومنهم من أحاله سمعاً»^(٢٨٤)... (وأما) من أنكر رسالته بمجرد القدر في معجزاته، والظن في آياته، (فهم) النصاري، وغيرهم من المعترفين بجواز نسخ الشرائع وبعثة الرسل»^(٢٨٥). وقد أدرك الأشاعرة أنهم مضطرون - تبعاً لذلك - إلى الخوض في تجويز النسخ، وبيان معجزة النبي وطبيعتها؛ أي الخوض في مباحث نظرية خالصة، فبدا وكأنهم قد تحولوا، بذلك، من إثبات نبوة محمد (ﷺ)، (واقعة فعلية) - حسب التاريخ المتواتر -، إلى إثباتها (واقعة نظرية)، أعني حسب النظر أيضاً.

فقد بدأ للأشاعرة، أنه لا يمكن إثبات النسخ - في مواجهة منكريه - اعتماداً على مجرد العلم بتواتر نقله؛ ولو كان من نوع التواتر الموجب للعلم الضروري. إذ تبقى الضرورة، هنا،

(٢٨١) الجويني: الإرشاد، ص ٣٤٥.

(٢٨٢) وهكذا (ضرورات) الأشاعرة، عرضة للحجاج أبداً؛ ربما لأنها تتأسس تأسيساً (نظرياً)، لا (عقلياً).

(٢٨٣) المكلائي: لباب العقول، ص ٣٥٨. وأيضاً: الجويني: الإرشاد، ص ٣٣٨.

(٢٨٤) رغم أن (الأمدي) قد نسب كلَّ من الرأيين لفرقة بعينها من اليهود - فالإستحالة عقلاً، عنده، من رأي (الشيعية)، والإستحالة سمعاً من رأي (العتانية)، إلا أننا قد أثّرنا إغفال هذا التمييز. ذلك أن (الباقلائي) - وهو أشعري دقيق - قد صار إلى التقيض تماماً من (الأمدي)؛ فنسب القول بالإستحالة عقلاً إلى (العتانية)، والقول بالإستحالة سمعاً إلى (الشيعية). أنظر: الباقلائي: التمهيد، ص ١٦٠. وبالرغم من أن ثمة قرائن - عند الشهرستاني (الملل والنحل، ج ٢، ص ٢٠)، والقاضي عبد الجبار (شرح الأصول الخمسة، ص ٥٨٠) خاصة - على أن (الأمدي) هو الأدنى إلى الصواب، فإن الإغفال - وهو ما صار إليه معظم الأشاعرة فعلاً - ليس بلدي بال في الأمر.

(٢٨٥) الأمدي: غاية المرام، ص ٣٤١.

غير عvisية على الجحد، لأنها لا تنأس عقلياً. وعلى هذا فإن بحثهم في (النسخ) يتعلق، أولاً، بإثباته، (ممكناً نظرياً)، لا (واقعاً فعلياً)؛ وأعني تأسيس (النسخ) على تصور نظري لضرب من (الإقتضاء الإلهي)، يبدو - طبقاً لهم - عصياً على أي نكران، وحيث كان بالمقدور تأسيس (النسخ) - وهو الأرسخ - على نوع من الضرورة العقلية أو التاريخية، أو - بالأحرى - على ضرب من (الإقتضاء الإنساني)، فإن رد الأشاعرة (للسنخ) إلى (الإقتضاء الإلهي) يتكشف عن حضور قوي لبنية تأبي إلا أن تنظم عناصر نسقهم، بأسرها.

وقد خاض الأشاعرة في النسخ، بذكر حقيقة إبتداء، وذلك لإدراكهم أن مقصدهم في إبطال ما إنتحلله الخصم، لا يتبين إلا بذكر حقيقة النسخ. و (النسخ في اللغة اللفظ مشترك، فرعاً ترد والمراد بها الإزالة والتحقيق. . . وقد يطلق النسخ ولا يراد به حقيقة الإزالة، ولكن يراد به النقل، وذلك نحو قولهم: نسخ فلان كتاباً^(٢٨٦). وإذ تبدو دلالة معناه الأول؛ أي الإزالة - وهو وأظهر معانيه في اللغة^(٢٨٧) - واضحة جلية، فإن دلالة المعنى الثاني؛ أي النقل، تبقى في حاجة إلى إجلاء. فالنسخ، على معنى النقل، ينطوي على دلالة (الحفظ والإبقاء)؛ ذلك أن من ينسخ (كتاباً) أو (أثراً) إنما يهدف إلى حفظه وإبقائه، لا محقه وإفناؤه. وهكذا فإن لفظ (النسخ) ينطوي - بحسب اللغة - على دالتين متناقضتين تماماً، أولاهما هي (المحق وإفناء)، والثانية هي (الحفظ والإبقاء). وبالرغم من أنه كان يمكن - بدءاً من هاتين الدالتين المتناقضتين - تطوير تصور نظري، أو إصطلاحي للنسخ، ذي طبيعة جدلية؛ وأعني تصويره تأليفاً ينطوي في ذاته على (السلب والإيجاب) أو الإفناء والإبقاء في وحدة خلاقة، لا يكون (نسخ شريعة) فيها، إفناء مطلقاً لها، بل إفناء يبقى منها على أكثر عناصرها حياة. ولكن الأشاعرة - فيما يبدو - قد أخفقوا في بلوغ هذا التصور^(٢٨٨). ذلك أنهم عجزوا عن تصور

(٢٨٦) المكلاحي: ليب العقول، ص ٣٥٨.

(٢٨٧) المصدر السابق، ص ٣٥٨.

(٢٨٨) وهنا يستحيل الإحتجاج بأن المرء يسأل الأشاعرة أن يفزوا فوق أسوار عصرهم. إذ الحق أن المرء لم يسأل الأشاعرة أكثر من الوفاء لحقيقتين، أولاهما (لغوية)، وللمهم مسوها - ولو من بعيد - عند تعريف النسخ لغة. والثانية (دينية) كان يمكنهم التماسها في الجدل الديني بين الإسلام والديانات السابقة. هذا الجدل الذي يتكشف عن أن نسخ الإسلام لما سبق من أديان وشرائع، لم يعني أبداً إفناء مطلقاً لها، إذ - على العكس - أبقي الإسلام - تشريعاً وعقائلياً - على كثير مما يستحق الحياة في الديانات السابقة. وثمة كذلك حقيقة (تاريخية) تتمثل في أن المتمترلة - وهم أبناء ذات العصر - بدأ وكأنهم قد بلغوا هذا التصور.

النسخ - في المصطلح - إفناء وإبقاء، في ذات الوقت، ولم يقلدوا إلا على تصوره محقاً وإفناءً، فقط. وذلك يرتبط - لا شك - بهيمنة (البنية)؛ حيث (الغياب الإنساني) أظهر (الإقتضاء الإلهي) - علة النسخ - متعلقاً (بذاته) فقط، دون أخذ لوضع (الأخر التاريخي في الاعتبار. فبذا بذلك وكان (النسخ) فعل (صوري) ذو طبيعة واحدة، وليس فعلاً (متعيناً) مزدوج الدلالة.

فالنسخ - في المصطلح الأشعري - «هو الخطاب الدال على إرتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر، على وجه لولاه لإستمرار الحكم المنسوخ. ومن ضرورة ثبوت النسخ على التحقيق، (رفع حكم بعد ثبوته)» (٢٨٩). وهكذا لا بد من حكم ثابت (يرفعه) حكم آخر، و (الرفع) هنا، رفع (صوري) محض - يُفني فقط ويُزيل -، وليس رفعاً (هيجلياً) - يُفني ويُبقي في ذات الوقت. فإن (إبراهيم، صلى الله عليه وسلم، مأمور عندنا وعند أصحابنا (بالدبح) أولاً. ونُسَخ ذلك عنه آخراً، وعين المأمور به هو الدبح، ولم يكن أفعلاً تمتد وتتعدد، حتى يُصرف (الأمر) إلى الشيء، والنسخ إلى غيره» (٢٩٠)؛ ومتى إنصرف النسخ، هكذا «إلى عين المأمور به، كان رفعاً للحكم على التحقيق» (٢٩١)؛ أي محقاً وإفناءً فقط.

وعلى النقيض صار المعتزلة إلى «أن حد النسخ هو النص الدال على أن (مثل) الحكم الثابت بالنص المتقدم، زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً» (٢٩٢). ويُستفاد من هذا التعريف أن ثمة ضربين من الأحكام في الشريعة - أي شريعة - أولاًهما، «أحكام ثابتة قطعياً»، لا ينصرف إليها النسخ فيما يبدو، والأخرى هي «مثل الأحكام الثابتة»؛ أي أحكاماً تماثل الأحكام الثابتة، ولكنها ليست كذلك في الجوهر، وتلك هي التي ينصرف إليها النسخ فيما يبدو. وإذن، فإن النسخ في الشرائع لا ينصرف إلى (عين) أحكامها الثابتة، بل إلى (مثل) أحكامها الثابتة. وإذا كان النسخ عند المعتزلة، لا ينصرف - تبعاً لذلك - إلى عين الحكم الثابت، فإنه «لا يرفع حكماً ثابتاً، وإنما يبين انتهاء مدة شريعة» (٢٩٣). وهذا البيان لا يكون - بالطبع - بنفي عين

(٢٨٩) الجويني: الإرشاد، ص ٣٣٩.

(٢٩٠) المصدر السابق، ص ٣٤٠.

(٢٩١) المصدر السابق، ص ٣٤٠.

(٢٩٢) المكلاتي: لباب العقول، ص ٣٥٨.

(٢٩٣) الجويني: الإرشاد، ص ٣٣٩. واللافت أن ثمة من الأشاعرة من صار إلى القول بما يقول به المعتزلة، هنا، بالضبط. أنظر: البغدادي: أصول الدين ص ٢٢٦. والحق أن هذا المصير إلى =

أحكامها الثابتة، بل بنفي (مثل) أحكامها الثابتة. ومن هنا، فإن النسخ لا يكون (إفناءً) فقط، بل (إفناءً وإبقاءً) معاً. ولعل ذلك ما دفع الأشاعرة إلى القول بأن المعتزلة يردون النسخ إلى «تبيين معنى لفظ لم يحط به أولاً، وتنزيل له (لنسخ) منزلة تخصيص صيغة عامة»^(٢٩٤). فإن «تخصيص صيغة عامة» مثلاً، لا يعني (إفناءً) مطلقاً لكل ما تنطوي عليه عامة، بل يعني، بالأحرى، (نفيًا) للثانوي وغير الجوهري فيها من جهة، و(حفظاً) للخاص والجوهري فيها من جهة أخرى. وليس من شك في أنه لا يمكن فهم هذا الطابع (الجدلي) للنسخ عند المعتزلة - المفارق تماماً للطابع (الصوري) للنسخ عند الأشاعرة - بعيداً عن الحضور (الإنساني) الفعال في البناء الاعتزالي للمعلم.

وعلى أي حال، فإنه سواء كان النسخ ذا طابع (صوري) ينصرف إلى عين الحكم الثابت، أو طابع (جدلي) ينصرف إلى مثل الحكم الثابت، وسواء كان «رفعاً للحكم الثابت على التحقيق» - أي محققاً وإفناءً فقط - أو كان «تخصيصاً لصيغة عامة» - أي إفناءً وإبقاءً معاً -؛ فإن النسخ، بالإجماع، جائز، ولعله يكون واجباً عند المعتزلة. فالنسخ ليس مما يستحيل لنفسه، لأن «كل ما يستحيل لذاته يُعلم استحالة عند تصور ذاته، والنسخ ليس كذلك»^(٢٩٥)، إذ أن «تصوره (أو تصوره) ممكن، لا استحالة فيه»^(٢٩٦). وكذلك فإنه يستحيل صرف استحالة إلى غيره؛ أي إلى تأديه إلى محال إلهي مثلاً، «إذ ليس في تجويزه خروج صفة من صفات الإلهية عن حقيقتها؛ فإن الحكم ليس بصفة نفسية للمعلول كما قدرناه، وليس في تقدير النسخ ما يفضي إلى تغير العلم والإرادة»^(٢٩٧)؛ أي ليس فيه ما يفضي إلى (محال إلهي) كما تصوره منكرو

القول بما يقول المعتزلة، كان - على الدوام - حللاً أشعرياً ممكنًا، حين يجابه الأشاعرة شناعة ملزمة أو تقبضة لا سبيل إلى دحضها. هكذا فعل البغدادي - وهو خصم المعتزلة الألد - فيما يتعلق بالنسخ، وبالصفات الخبرية أيضاً. أنظر: أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ص ٢٠٢. وأيضاً فعل (الرازي)، حتى لقد بدا ممكنًا إخراجهم من دائرة أهل السنة، ووضعه بين رجال الاعتزال، لأنه «يمضي أحياناً مع المعتزلة إلى الحد الذي يجعله لا يتورع عن أن يستعمل اعتراضاتهم ضد الأشعري وأصحابه في كثير من المسائل». انظر: فتح الله خليف: الإمام أبو منصور الماتريدي. (مقال بمجلة عالم الفكر، مجلد ١١، عدد ١، الكويت ١٩٨٠، ص ٢٤٠). وهكذا كان الكثير من الأشاعرة يكتفون المعتزلة، ولا يتورعون عن الأكل على موائدهم.

(٢٩٤) الجويني: الإرشاد، ص ٣٣٩.

(٢٩٥) المكلاتي: لباب العقول، ص ٣٦١.

(٢٩٦) الجويني: الإرشاد، ص ٣٤٠ - ٣٤١.

(٢٩٧) المصدر السابق، ص ٣٤١.

النسخ عقلاً. فقد صار منكرو النسخ إلى أن «الدليل على إحالة النسخ من جهة العقل أنه يوجب البدء (والجهل على الله). لأن الأمر بالشيء يقتضي كونه مصلحة، وإعتقاد الأمر به كونه كذلك. والنهي عنه بعد الأمر به يدل على أنه قد بدا للأمر وإنكشف له أن ما كان أمره بمفسدة، ليس بمصلحة، على ما توهمه. وذلك متف عن الله، جل ذكره» (٢٩٨). وإذن فإن «النسخ محال، لأنه يدل على الجهل أو البدء، وكلاهما محال على الله تعالى» (٢٩٩). وبالرغم من أنه بدا للبعض من الأشاعرة - وكانوا في ذلك يأكلون على موائد المعتزلة ما يتعدى على مقتضى نسقهم بلعه - أن الإحتكام إلى منطق المصلحة - مصلحة العباد - هو المخرج من المأزق؛ إذ «ربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة (من) قبل، فإن المصالح تختلف بحسب الأوقات؛ كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت. فربما كانت المصلحة في وقت (هي) ثبوت الحكم، لإشتماله فيه على ما يجب رعايته، وفي وقت آخر إرتفاعه (أي الحكم) لإشتماله فيه على مصلحة أخرى حادثة بعد زوال الأولى، أو مرجوحيتها مقيسة إلى الثانية، فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل أو البدء» (٣٠٠). وإذ يبدو ذلك - من حيث يفسح المجال لدور إنساني فاعل في النسخ - غير متصور على مقتضى النسق الأشعري، فإن ثمة من الأشاعرة - وهم الأصلاء حقاً - من صار إلى أنه «لا يجب رعاية المصلحة في الأحكام عندنا، فلا يلزم إشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة» (٣٠١). وعند هؤلاء، يستحيل القول بالبدء، لا بدءاً من مصلحة العباد، بل بدءاً من أن «علم الباري سبحانه متعلق بالمعلومات على ما هي عليه، ولا يتجدد له علم لم يكن» (٣٠٢). وأما النسخ، فإنه لا يُعلل. إذ «أن الله تعالى يفعل ما يشاء، كيف يشاء، وعلى أي وجه شاء. وأن ذلك كله تصرف في مملكته لا يُسأل عما يفعل، وهم يسألون. فإذا تقرر ما قلناه ثبت جواز النسخ لا محالة» (٣٠٣). وهكذا عاد النسخ يجد تفسيره - أو بالأحرى عدم تفسيره - في دائرة إلهية مغلقة.

وأما الإحتجاج على منع النسخ عقلاً، بأن «ما أوجبه الله تعالى، فقد أخبر عن كونه

(٢٩٨) الباقلائي: التمهيد، ص ١٨٦.

(٢٩٩) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٦٦.

(٣٠٠) المصدر السابق، ص ٥٦٦.

(٣٠١) المصدر السابق، ص ٥٦٦.

(٣٠٢) الجريني: الإرشاد، ص ٣٤١.

(٣٠٣) المكلاتي: لباب العقول، ص ٣٦٧.

واجباً؛ فلو حظره، وأخبر عنه كونه محظوراً، لانتقلب الخبر الأول خُلُفاً واقعاً على خلاف معبره، وذلك مستحيل^(٣٠٤)، فإن الأشاعرة يؤكّدون، على زيف هذا الاحتجاج، من حيث يتقوم على تصور (للحكم) صفة (ذاتية) للفعل. وليس ذلك صحيحاً على أصولهم، إذ «الوجوب ليس بصفة للواجب على أصلنا»^(٣٠٥)، بل (الوجوب) - على أصلهم - مجرد (خبر) عن الواجب. وعلى هذا، فإن «المعنى يكون الشيء واجباً، أنه الذي قيل فيه «افعل»؛ فإذا أخبر الرب تعالى عن وجوب الشيء، فمعناه أنه أخبر عن الأمر به. فإذا نهى عنه، أخبر عن النهي عنه»^(٣٠٦). وإذ يكون (الوجوب) - على هذا النحو - (خبراً)، لا (صفة ذاتية) للفعل، فإن ذلك يعني (حيادية) الفعل، وبالتالي إمكانية (اكتسابه) أي حكم تعلق به (الخبر)، دون أن يعني الأمر إنقلاباً في طبيعة الفعل أو تناقضاً. ومن هنا فإنه ليس بين الإخبار عن الأمر به (بالفعل) تحقيقاً، وبين الإخبار عن النهي تناقض، ولا يتصف واحد من الخبرين بالخروج عن كونه صدقاً حقاً^(٣٠٧). إذ (الإخبار) هنا، لا يصدر عن (طبيعة ذاتية) للفعل - لا وجود لها عند الأشاعرة -، بل عن (ذات) تفعل ما تشاء، كيف تشاء، وعلى أي وجه تشاء. وهكذا صار الأشاعرة إلى أن النسخ ليس مما يتمتع عقلاً، إبتداءً من (منع البداء) على الله أولاً، ثم إحالة (انقلاب الخبر)^(٣٠٨) ثانياً. وقد صاروا بعد ذلك إلى أنه «إذا ثبت جواز النسخ عقلاً، فليس تمنع منه دلالة سمعية»^(٣٠٩).

فإن ثمة من صار - وهم فرقة من اليهود - إلى أن النسخ لا يجوز سمعاً، وإن جاز

(٣٠٤) الجويني: الإرشاد، ص ٣٤٢. وأيضاً: المكلاتي: لباب العقول، ص ٣٦٢.

(٣٠٥) المصدر السابق، ص ٣٤٢. وأيضاً: المكلاتي: لباب العقول، ص ٣٦٢.

(٣٠٦) المصدر السابق، ص ٣٤٢. وأيضاً: المكلاتي: لباب العقول، ص ٣٦٢.

(٣٠٧) المكلاتي: لباب العقول، ص ٣٦٢.

(٣٠٨) ولعل الأصح، (انقلاب طبيعة الفعل)، إذ الخبر (بالأمر) أولاً، ثم (النهي) عنه بعد ذلك، لا يمثل - على أصول الأشاعرة - إنقلاباً في طبيعة الفعل الذاتية؛ لأنه ليس من طبيعة ذاتية للفعل البتة. ولكنه يمثل - لا شك - إنقلاباً للخبر نفسه من (الأمر) إلى (النهي)، ليس له ما يبرره. وإذا كان ممكناً تفسير هذا الانقلاب أو التحول في الخبر، اعتماداً على التحول من مصالح العباد، فإن الأشاعرة - الاضلاء حقاً - قد تأدوا، بإصرارهم على الرؤية في حدود إلهية فقط، إلى انقلاب (الخبر) غير مُبرر، وذلك إلا أن يكون مُبرراً بعلم من الله ومشية مطلقين، وهذا أصلهم حقاً.

(٣٠٩) الجويني: الإرشاد، ص ٣٤٢.

عقلاً. وعند هؤلاء، أن الخبر الموجب لمنع نسخ شريعة موسى «هو ما نقله اليهود خلفاً عن سلف عمن شاهد موسى منهم، أنه قال: «إن هذه الشريعة مؤيدة عليكم، ولازمة لكم، ما دامت السموات والأرض، لا نسخ لها ولا تبديل»^(٣١٠). ولكن يبدو أن اليهود لم ينقلوا هذه الحجة خلفاً عن سلف عمن شاهد موسى، حقاً، بل «تلقنوها من ابن الراوندي الملحد»^(٣١١)، حيث «لا يوجد نص هذا القول في أي من أسفار العهد العتيق»^(٣١٢). ومع ذلك فإنهم أصروا على القول بتأييد شريعتهم، لأن القول «إنه تعالى بين في شرع موسى عليه السلام أنه ثابت إلى الوقت الفلاني (أي إنكار التأييد)، كان هذا من الأمور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقله، فوجب أن ينقل ذلك التوقيت متواتراً، فالنقل المتواتر لا يجوز الإطباق على إخفائه، فكان يلزم أن يكون العلم بإنتهاء شرع موسى عند مبعث عيسى، وإنتهاء شرع عيسى عند مبعث محمد عليه الصلاة والسلام، معلوماً بالضرورة للخلق، وأن يكون المنكر له منكراً للتواتر، وأن يكون ذلك من أقوى الدلائل لعيسى ومحمد على دعواهما، فلما لم يكن الأمر كذلك، علمنا فساد هذا القول»^(٣١٣). وإذا لا يجوز (التوقيت) - تبعاً لذلك - ليس إلا (التأييد)، إذ (السكوت) عنهما معاً محال كذلك^(٣١٤). ويلزم عن هذا (التأييد)، إمتناع النسخ، لوجوه: «(أولاً)، فلائه أخبر أن هذا الشرع ثابت أبداً، فلو لم يبق ثابتاً أبداً، كان كذباً، وهو غير جائز على الله تعالى، وأما (ثانياً) فلائه لوجاز أن ينص الله تعالى على أن شرع موسى عليه السلام ثابت أبداً، ثم أنه لا يبقى ثابتاً أبداً، فلم لا يجوز أن ينص الله على شرع محمد عليه الصلاة والسلام أنه ثابت أبداً، مع أنه لا يكون ثابتاً أبداً، فيلزمكم تجويز نسخ شرعكم، وأما (ثالثاً) فلائه لوجاز أن يخبر الله عن التأييد مع أن التأييد لا يحصل، ارتفع الأمان عن كلامه ووعده ووعيدته، وذلك باطل بالإتفاق»^(٣١٥). وإذا، فالنسخ يمتنع سماعاً، من حيث يتأدى إلى كل هذه المحاولات القاسية.

(٣١٠) الباقلائي: التمهيد، ص ١٧٦.

(٣١١) الجويني: الإرشاد، ص ٣٤٣، وايضاً: السيد السند: شرح المواقف، ٥٦٧.

(٣١٢) الباقلائي: التمهيد، (مامش ٩)، ص ١٧٦.

(٣١٣) الرازي: المحصل، ص ٢١٢.

(٣١٤) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٦٦. وايضاً: الرازي: المحصل، ص ٢١٢-٢١٣.

(٣١٥) الرازي: المحصل، ص ٢١٢.

وبالرغم من أنه كان بمقدور المتكلمين نفي المشكلة من أساسها، اعتماداً على أن نص (التأييد)، الذي اعتمد عليه اليهود في افكار النسخ، لم يرد في أي من أسفار العهد القديم، فإنه يبدو وكأنهم قد قبلوا النص، وناقشوا فقط مدى حجتيته على مرمى اليهود. وهكذا صار الأشاعرة إلى أنه، ولو صح نص التأييد، «فلا مانع من أن يكون ذلك مشروطاً بعدم ظهور نبي آخر، ويكون هو المراد باللفظ، ومع تصور هذا الاحتمال، فلا يقين»^(٣١٦). وإذن فالمراد من نص التأييد، لا التأييد على الإطلاق، بل التأييد فقط وما لم يبعث الله نبياً تظهر الأعلام على يده يدعو إلى نسخها (الشريعة) وتبديلها^(٣١٧). وأما إن أصرت جماعة اليهود على أن مراد النص، لا هذا التأييد المشروط، بل التأييد على الإطلاق؛ إذ اليهود قد نقلت - وهم اليوم أهل تواتر - عن مثلهم عن شاهد موسى أنه أكد هذا النفي للنسخ، وقرنه بما يدل على أنه أراد عموم الأزمان على جميع الأحوال، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها^(٣١٨)، فإن الأشاعرة يصيرون إلى أن (مراد النص) هكذا، غير معلوم بالإضطرار، «لأننا قد سمعنا الخبر كما سمعتم، وعرفناه، كما عرفتم، فلو كان فيه من التوقيف والتأكيد (على التأييد المطلق) ما وصفتم - وقد نقله أهل الحجة - لعلمنا ذلك ضرورة، كما علمنا وجود موسى ضرورة... وفي رجوعنا إلى أنفسنا ووجودنا لها غير عالة بذلك في جملة ولا في تفصيل - فضلاً عن أن تكون مضطرة - دليل على كذبكم في هذه الدعوى»^(٣١٩).

وإذ مضى اليهود إلى مزيد من الإصرار على أن مراد النص هو التأييد المطلق، فقد بدا للأشاعرة أن لا سبيل للحض ذلك، سوى إنكار (النص) بالكلية. فصاروا إلى أن «ما يدل على كذب هذه الدعوى أننا لا نعلم ضرورة أن موسى قال هذا القول جملة - أعني ما إدعوه عليه من قوله «هذه الشريعة لازمة لكم، ما دامت السماوات والأرض» -، فضلاً عن أن نعلم مراده به. لأن العلم بمراده بالقول، إنما هو فرع للعلم بوجود القول. ونحن لا نعلم أنه قال هذا القول جملة، فكيف يُدعى علينا العلم بمراده فيه ضرورة»^(٣٢٠). وهكذا

(٣١٦) الأملنى: غاية الحرام، ص ٣٥٨.

(٣١٧) الباقلائي: التمهيد، ص ١٧٧.

(٣١٨) المصدر السابق، ص ١٧٧.

(٣١٩) المصدر السابق، ص ١٧٨.

(٣٢٠) المصدر السابق، ص ١٧٩.

صار الأشاعرة من قبول النص مع تأويله، أو إنكار مراده فقط، إلى إنكار النص بالكلية. ذلك أن (النص) ومراده أيضاً، يتعارضان مع (واقعة) (٣٢١) ظهور عيسى ومحمد بالنبوة. ولا يستند الإنكار الأشعري (لنص) على (واقعة) ظهور نبوة لاحقة؛ أعني على النقد الخارجي، فقط، بل يقوم على ضرب من النقد الباطني أيضاً، ذلك «أن موسى عبراني اللسان، وأن ما نقلوه عنه ليس بصورة ما يوردونه علينا من قولهم: إن الشريعة مؤبدة، وإنها لا نسخ لها، وإن العمل بها واجب ما دامت السماوات والأرض، وأمثال ذلك. وإنما ينقلون كلام موسى ويترجمونه وينقلونه من لغة إلى لغة ويفسرونه - والغلط والتحريف يدخل في النقل كثيراً. وهكذا يتأدى النقد (الخارجي) و(الباطني) إلى إنكار نص التأييد كلية، أو على الأقل إلى التشكيك في صحته إلى أقصى درجة.

وقد مضى الأشاعرة إلى أن (النص) المنقول «عن موسى، عليه السلام، في هذا الباب - فيما يرى أكثر اليهود ممن لا يعتمد البهت في المناظرة والمدافعة - هو أنه قال: «إن أطيعموني فيما أمرتكم به، ونهيتكم عنه ثبت ملككم، كما ثبتت السماوات والأرض» (٣٢٢). وما ذكر النسخ، ولا أن الشريعة لا تنسخ، ولا أنه لا نبي بعده ينسخها، ولا أنها مؤبدة عليكم، ولازمة لكم ما دامت السماوات والأرض، ولا شيئاً من هذه الألفاظ، وكل ما يدعونه من هذه الألفاظ أباطيل، ومقاييل للنصارى والمسلمين وإستعارة لكلامهم وألفاظهم» (٣٢٣). وهكذا يستحيل ما يزعمه اليهود - بنص (منكور) أولاً، أو نص (مقبول) بعد ذلك - من التأييد وعدم جواز النسخ.

ويبدو أن الأشاعرة قد أدركوا عدم كفاية نقد النصوص وتأويلها، فقط، في إنكار التأييد وعدم جواز النسخ. إذ لا يفيد ذلك في مواجهة من يؤمن (بالنص) دون اعتبار لشهادة (النقد). وهكذا صاروا إلى التماس ثبات النسخ من (واقعة) تثبته على وجه

(٣٢١) بالرغم من أن (الواقعة) هنا، هي مصدر الحكم على (النص) وتقويمه، إلا أنه يبدو وكأن الأشاعرة لم يفيدوا من تلك القاعدة النقدية إلا في تقويم نصوص لا تخصهم. فإن ثمة ما يؤكد على أن تقويمهم (للقرآن) وفهمهم له، قد جاء خلواً من أي اعتبار (لوقائع) يتعلم فهم النص بعيداً عنها. (٣٢٢) ورغم أن (نصاً) بتلك الصيغة لا يوجد في المهد القديم. انظر: البافلاني: التمهيد، (هامش ١٦) ص ١٨٠، إلا أن (مراد النص) - وهو الأهم - يلوح في أكثر من صيغة توراتية. انظر مثلاً: الخروج، ٥: ١٩، والثنية، ١٠: ٤ - ٥. (٣٢٣) البافلاني: التمهيد، ص ١٧٩ - ١٨٠.

القطع. وهذا ما أدركوه «في ثبوت نقل المسلمين القرآن وغيره من الأعلام، وثبوت الإعجاز فيما نقلوه عن نبيهم - بالأدلة التي ذكرناها، والنقل الذي يحجج مثله - دليل على كذب مدّعي توقيف موسى عليه السلام، على ما قلتم (أي على التأييد ومنع النسخ)» (٣٢٤). وقد بدا للأشاعرة أنه يستحيل درء هذه الحجة، لأنهم «إن أنكروا شيئاً منه لزمهم في شرع موسى (ومعجزته) لزوماً لا يجلدون عنه محيصاً، وإذا اعترفوا به لزمهم تكذيب من نقل إليهم من موسى عليه السلام قوله إني خاتم الأنبياء» (٣٢٥). وإذن، فقد لاح وكان ثبات (النسخ) لا ينفصل عن ثبات (المعجزة)، فمضى الأشاعرة إلى تثبيتها.

فأما أن النبي محمد (ﷺ) قد أظهر معجزة، تحدى بها، وأن من قصد تحديهم لم يقدروا على معارضته، فإن ذلك أجمع معلوم - عند الأشاعرة - بالإضطرار. فإن «إنكار ظهور القرآن على يده، وإقترانه بدعوته، مما لا سبيل إليه، إلا في حق من رفع نقاب الحياة عن وجهه، وإرتكب جحد الضرورة الحاصلة من أخبار التواتر بذلك؛ فإنه ما من عصر من الأعصار، ولا قطر من الأقطار، إلا والناس فيه بأسرهم مطبقون؛ الموافقون والمخالفون، على أن ذلك مما لم يظهر إلا على يده، ولا صدر إلا من جهته، وإستقر ذلك في الأنفس، على نحو إستقرار العلم بالملوك الماضية والأمم السالفة، والبلاد النائية، فمن تفوه بإنكاره، فقد ظهرت مخازيه، وسقطت مكالمته، وكان كمن أنكر وجود مكة وبغداد... ونحو ذلك» (٣٢٦). وأما (التحدي) به، فإن «هذا أيضاً معلوم على الضرورة» (٣٢٧)، من حيث أنه قد «تواتر بحيث لم يبق فيه شبهة» (٣٢٨). ذلك وأنا نعلم أنه صلى الله عليه تحدى العرب بأن تأتي بمثله في براعته وفصاحته وحسن تأليفه ونظمه وجزالته ورضانته وإيجازه وإختصاره وإشتمال اللفظ اليسير منه على المعاني الكثيرة. ودعاهم إلى ذلك وطالبهم به في أيام المواسم وغيرها مجتمعين ومتفرقين. وقال لهم في نص التلاوة: ﴿قُلْ لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن، لا يأتون بمثله. ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾ - الإصراء - ٨٨ - يقول ممالكاً معنياً؛ وقال

(٣٢٤) المصدر السابق، ص ١٨٣.

(٣٢٥) الغزالي: الإقتصاد في الإعتقاد، ص ١٠٠.

(٣٢٦) الآمدي: خاتمة المرام، ص ٣٥٠.

(٣٢٧) المكلائي: لباب المقول، ص ٣٦٥.

(٣٢٨) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٥٧. أيضاً: الغزالي: الإقتصاد في الإعتقاد، ص ١٠٠.

﴿فأتوا بعشر سور مثله مفتريات﴾ - هود: ١٣ - وقال: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ - البقرة - ٢٢ - مبالغة في تقريرهم بالعجز عنه، مع أن اللسان الذي نزل به لسانهم، ومع العلم بما هم عليه من عزة الأنفس، وعظم الأنفة وشدة الحمية والحرص على تكذيب الرسول ﴿٣٢٩﴾. وأما أنه - بعد إظهار المعجزة والتحدي بها - لم يُعارض، فلأنه لو عارض لتواتر، لأنه مما تتوفر الدواعي إلى نقله، سيما والخصوم أكثر عدداً من حصى البطحاء، وأحرص الناس على إشاعة ما يبطل دعواه ﴿٣٣٠﴾. فلا يمكن أن يكون قد عارض، وسُكِتَ عن نقله، إذ السكوت عن مثل هذا والتواطؤ على تركه مما تقضي (العادة) الجارية بإحالاته ﴿٣٣١﴾. وأما الاحتجاج بأن خوف السيف هو المانع من إظهار المعارضة، فإنه غير جائز، إذ الواجب بالنظر إلى العادات ومقتضى الطباع، هو النقل (والإظهار) لمثل ما هو من هذا القبيل، ولو على سبيل الإسرار، كما جرت به عادة الناس من التحدث بمساوىء ملوكهم وإظهار معانيهم وإن كان خوف السيف قائماً في حقهم ﴿٣٣٢﴾. وأخيراً، فإنه لا يمكن رد ترك المعارضة إلى الإهمال وعدم الإكتراث، إذ «العرب في تحاورها وتفاوضها، كانت تتشمر لمعارضة الركيب من الشعر والرصين المتين منه. وباضطرار نعلم أن القرآن في اعتقادهم لم ينحط عن شعر لشاعر ونثر لنائر، حتى يحملهم الإزدراء به على الإنكفاف عن معارضته» ﴿٣٣٣﴾. وإذاً فقد ثبتت المعجزة، والتحدي بها، والعجز عن معارضتها. وفي ثبوت ذلك، ثبوت صلق نبوة محمد ﷺ وكذب من أنكرها. وإذا بدا للاشاعة أنه وبمثل هذا الطريق؛ ثبتت نبوات السابقين (موسى وعيسى) - وذلك من حيث يستند التصديق بها إلى مثل هذه المقدمات المشهورة التي «بعضها بالتواتر، وبعضها بجاري العادات» ﴿٣٣٤﴾، فإنهم صاروا إلى أن القدح في مثل هذا الطريق، فيما يتعلق بنبوة محمد ﷺ، ينعكس على القادحين، في نبواتهم أيضاً. ومن هنا، فإنه يمكن للنصراني أو اليهودي إنكار الطريق الذي منه ثبتت نبوة محمد ﷺ. إذ ويمكن - آتئذ - أن يُقابل بعيسى

(٣٢٩) الباقلائي: التمهيد، ص ١٤١-١٤٢.

(٣٣٠) السيد السند: شرح المواقيف، ص ٥٥٧.

(٣٣١) الأملدي: غاية المرام، ص ٣٥٢، وأيضاً: الجويني: الإرشاد، ص ٣٤٧.

(٣٣٢) المصدر السابق، ص ٣٥٣.

(٣٣٣) الجويني: الإرشاد، ص ٣٤٨.

(٣٣٤) الغزالي: الإقتصاد في الاعتقاد، ص ١٠١.

«فينكر تحديه بالنبوة، أو استشهاده بإحياء الموتى، أو عدم المعارضة، أو يقال عُروض ولم يظهر، وكل ذلك مجاحدات لا يقدر عليها المعترف بأصل النبوات» (٣٣٥). وهكذا يتأدى إنكار نبوة محمد (ﷺ)، من أصحاب النبوات السابقة، إلى إنكار نبواتهم ذاتها. ولذا، فإنه لا وجه لإنكارها، إستناداً إلى منع النسخ (عقلاً أو سمعاً)، أو إنكار المعجزة والتحدي بها (تواتراً).

واللافت أن التحول الأشعري من (النسخ) إلى (المعجزة)، في تثبيت نبوة محمد (ﷺ)، إنما يتكشف بقوة عن هيمنة البنية الإطلاعية للنسق. فمن ناحية يتأكد المبدأ الأشعري في أن «لا دليل على صدق النبوة غير المعجزة»، على نحو واقعي؛ وذلك في حين أن نبوة محمد (ﷺ)، يمكن أن تقوم واقعياً بما (أحدثت)، لا بما (أعجزت). ومن ناحية أخرى، يعني هذا التحول ذاته؛ تحولاً من (الإنساني) - حيث (النسخ) يمكن أن يكون عنواناً على مصلحة إنسانية تقتضيه -، إلى (الإلهي) - حيث (المعجزة) لا تنكشف أبداً إلا عن فاعلية إلهية فقط في مقابل غياب إنساني عام. ولعله يؤكد ذلك، أن الأشاعرة - حتى فيما يتعلق بهذه المعجزة - قد تعلقوا فقط بالصوري والثانوي، وتركوا الحقيقي والجوهري. ذلك أن (المعجز) من القرآن، يقوم في (اللمغة) وأسلوب النظم، وليس في (المضمون) بما ينطوي عليه من شمول في الرؤية والفهم (٣٣٦). فلربما بدا للأشاعرة - وهذا حق - أن تصور المعجز يقوم في (المضمون)، لا بد أن يتكشف عن حضور إنساني يتعلم تصور المضمون ذاته. وهذا ما ياباه النسق الأشعري مطلقاً.

وثمة أخيراً، بعضاً من المسائل الفرعية، خاض فيها الأشاعرة؛ كعصمة الأنبياء، وتفضيلهم على الملائكة، والتفاضل فيما بينهم، وهي مسائل تتجلى، بدورها، عن (البنية) المهيمنة على النسق بأسره. فقد أجمع الأشاعرة على «عصمة الأنبياء عن الكبائر

(٣٣٥) المصدر السابق، ص ١٠١.

(٣٣٦) وبالرغم من أنه ليس غريباً على أولئك الذي عاشوا في الصدر الأوّل للإسلام - ولم يبرأوا من أسلافهم إلا تراثاً من النظم والبلاغة - أن يدركوا معجز القرآن، فيما قد علموه حقاً؛ أعني في النظم والبلاغة، فإنه كان غريباً حقاً من أولئك الذين إنطوى جهلهم النظري (أعني الأشاعرة) على تحليل أسامي لمضمون النص - لا مستقلاً، بل من خلال قراءة نصوص أخرى - أن يقفوا عند مجرد معجزة (إطار القول) عاجزين عن تجاوزها إلى معجزة (المضمون والقمل).

مطلقاً^(٣٣٧). وقد لا يكون من خلاف حزل ذلك، «وإنما الخلاف في أن امتناعه (أي الكباري) لبديل السمع أو العقل»^(٣٣٨). فبينما صار المعتزلة إلى التماس مبرر هذه العصمة فيما هو (إنساني)، وذلك من حيث أن «صدور الكباري عنهم عمداً يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب، وإنحطاط رتبته في أعين الناس، فيؤدي إلى النفرة عنهم وعدم الإقنياد لهم، ويلزم منه إفساد الخلائق وترك إستصلاحهم، وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة»^(٣٣٩)، فإن الأشاعرة قد صاروا - كعهدهم دائماً - إلى التماس مبرر هذه العصمة فيما هو (إلهي) إذ يبدو العقل^(٣٤٠) أعجز من أن يُمنطق العصمة ضمن شروط إنسانية. وعلى هذا فإن «المحققين من الأشاعرة علموا أن ذلك مستفاد من السمع (أساساً) والإجماع»^(٣٤١). وهكذا تتكشف العصمة عن بنية النسق؛ أعني عن حضور (الإلهي) مطلقاً، وغياب (الإنساني) تماماً^(٣٤٢).

وأما ما صار إليه الأشاعرة من «تفضيل الأنبياء على الملائكة»^(٣٤٣)، فإنه يعد نموذجاً مثالياً لضرب من الوعي الزائف الذي انتهى إليه - لا جدال - البناء الأشعري للعالم، غائباً عن الإنسان، أو مُعَيَّباً عنه بالأخرى. وقد مضى الأشاعرة، كذلك، إلى

-
- (٣٣٧) الأصفهاني: شرح طوابع الأنوار، ٢١٠، وأيضاً: السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٦٧.
(٣٣٨) مصلح الدين الكستلي: حاشية على شرح العقائد النسفية، (سبق ذكره)، ص ١٧١.
(٣٣٩) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٦٧، وأيضاً: الكستلي: حاشية، ص ١٧١.
(٣٤٠) وقد يقال إن ثمة من العصمة - عند الأشاعرة - ما يشهد به العقل أساساً؛ وذلك كعصمة الأنبياء عن الكذب في دعوى الرسالة والتبليغ عن الله. أنظر: الفتاواني: شرح العقائد النسفية، ص ١٧٠، وأيضاً: السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٦٧. والحق أن نظرة أعمق تترك - لا ريب - أنه ليس (العقل) الذي يشهد بذلك، بل هي المعجزة أساساً. ذلك أن الصديق في دعوى الرسالة، والتبليغ عن الله، إنما يتأيد عند الأشاعرة لا من العقل، بل من المعجزة. وليس من شك في أن ما يشهد بالصديق، هو ما ينبغي - منطقياً - أن يشهد بالعصمة عن الكذب.
(٣٤١) الكستلي: حاشية، ص ١٧١.
(٣٤٢) وربما يكرس ذلك تصور الأشاعرة لحقيقة العصمة. إذ النبي لا يكون معصوماً بقوة من ذاته؛ أعني بمجرد «العلم بمطالب المعاصي، ومنابغ الطاعات، فيما يرى الحكماء»، بل بأن «لا يخلق الله فيه ذنباً». فإن ذلك هو «حقيقة العصمة على ما يقتضيه (أصلهم) من أشتداد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار إبتداء». أنظر: السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٧٥.
(٣٤٣) الأصفهاني: شرح طوابع الأنوار، ص ٢١٧، وأيضاً: السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٧٦.

وتفضيل نبينا على سائر الأنبياء^(٣٤٤)، ويدل على ذلك النقل والعقل. ف«أما النقل: فهو أنه تعالى وصف الأنبياء بالأوصاف الحميدة، ثم قال لمحمد (ﷺ) «أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده»^(٣٤٥)، أمره أن يقتدي بهم بأسرهم... وإذا أتى بجميع ما أتوا به من الخصال الحميدة، فقد اجتمع فيه ما كان متفرقاً فيهم، فيكون أفضل منهم. وأما العقل... فهو أن إنتفاع أهل الدنيا بدعوة محمد (ﷺ) أكمل من إنتفاع سائر الأمم بدعوة سائر الأنبياء عليهم السلام، فوجب أن يكون محمد (ﷺ) أفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام. والحق أن هذا الإحتجاج الأشعري يتكشف عن حس لا تاريخي ولا منطقي كذلك. فمن ناحية، لن يكون الأنبياء - حسب هذا الفهم - أكثر من مجرد حاملي صفات وخصال - لا حاملي رسالات إقتضاها الوضع التاريخي للبشر كما هي - لم توجد إلا لتجتمع في النبي الخاتم ليفضلهم بها بعد ذلك. وذلك في حين يقتضي الفهم التاريخي إدراك أن: «كل نبي يؤدي دوره في مرحلة (ما)، والكل على مستوى واحد من الأداء من حيث الأمانة والصدق والتبليغ. (ومن هنا) فإنه لا يوجد تفاضل بين الأنبياء»^(٣٤٦). ومن ناحية أخرى، فإن كون نبوة محمد (ﷺ) هي نبوة الإكمال، لا يتأدى بالضرورة، إلى أنها (الأفضل). إذ الإكمال هنا، ليس - كإكمال المطلق - (مستغنى) عن عناصر سيقته، بل انه (محتاج) إليها، حتى أنه لا يترك دونها. فالحق أن نبوة محمد (ﷺ) في حاجة إلى ما سبقها من نبوات لتجد (مبرها). وبذات القدر، فإن ما سبقها من نبوات في حاجة إليها ليجد (غايتها). وبالطبع فإنه يستحيل، منطقياً، في إطار هذا الإحتياج، المتبادل تصور أفضلية عنصر على الآخر، إضافة إلى أن تصور (الأعلى) منطقياً على (الأدنى) يستحيل كذلك منطقياً في غياب تصور (للأدنى) منطقياً على (الأعلى). والحق أنه، ما كان الأشاعرة ليتأدوا إلى كلا المأزقين لولا أنهم أدركوا النبوة في (المطلق)، لا في (التاريخي)؛ أعني لولا أن النبوة - تبعاً للأشاعرة - تكون (اقتضاءاً إلهياً) فقط، وليست (مطلباً إنسانياً) أيضاً.

واللافت، على أي حال، أن النبوة - إسكاناً نظرياً أو تحققاً فعلياً - تتكشف عن ذات البنية المهيمنة على النسق الأشعري بأسره. فقد لاح - أولاً - أن ثمة بنية محددة، تتجلى - صراحة أو ضمناً - في كافة عناصر البحث الأشعري؛ حتى لقد انتظمت هذه العناصر

(٣٤٤) البغدادي: أصول الدين، ص ١٦٥.

(٣٤٥) الرازي: أصول الدين، ص ١٠٣-١٠٤.

(٣٤٦) حسن حنفي: دراسات إسلامية، (سبق ذكره)، ص ٢٨.

- جميعاً - في نسق واحد. ومن هنا، فإن على من يحرمون (العلم) - علم الكلام - من الإنتساب إلى الفلسفة الحقبة استناداً إلى لا نسقيته وتناثر مباحثه، أن يبحثوا عن نقائص أخرى يردون إليها هذا الحرمان. إذ الحق أنه يمكن - بل ينبغي - اعتبار (العلم) جزءاً من الفلسفة الحقبة استناداً إلى هذه النسقية (Systematic) التي تعد - فيما يرى البعض - شرطاً لكل فلسفة حقبة. وأما (الحديث) أو البنية التي تنتظم هذا النسق، فإنها تتكشف - عند الأشاعرة - عن أحادية الحضور الإلهي ومطلقته من جهة، وغياب ما دونه تماماً من جهة أخرى. فهي بنية تعارض واختلاف، وليس اختلاف ووحدة في آن معاً. فإنها تقوم على أنه لا يمكن تصور الله (إيجابياً) على الحقيقة، إلا في عالم يوصف - على الحقيقة - (بالسلبية) المطلقة، ولا بأس من أن يبدو - على المجاز - غير ذلك. ومع ذلك، فإن الطالع الحسن - فيما يبدو - تأدى غير مرة، إلى أنه يستحيل، مع تصور العالم على هذه السلبية المطلقة، تصور الله إيجابياً على الحقيقة. فبدا وكأن إيجابية الله تثبت - على الأكثر - بإيجابية العالم لا سلبية. ولا ينبغي أن يفهم من ذلك إخفاق البنية الأشعرية داخل حدود النسق الخاصة. فإن سلامة (البنية) ترتبط بقدرتها على تفسير معظم - إن لم يكن كل - العناصر المؤلفة للنسق من ناحية، وأيضاً بقدرتها على تكييف المتغيرات التي تبدو متعارضة - داخل النسق - لأول وهلة، وهذا ما حققته البنية الأشعرية بالفعل. وأما (النقد) فإنه ينصب على (مضمون) البنية، وليس على مدى دلالتها أو تأديتها لوظيفتها داخل النسق.

وأخيراً، فإن تصور «الفرق الإسلامية كانت أحزاباً سياسية تحتوي قوى اجتماعية تشكلت وفقاً لطبيعة الأوضاع الاقتصادية»^(٣٤٧)، يتأدى إلى إمكانية تصور (البنية)، لا كتجريد مطلق، أو كبداً مستقل عما عداه مكتف بنفسه، بل بوصفها تعبيراً عن رؤية فرقة ما للعالم، مشروطة بوضعها التاريخي والاجتماعي. فالبنية - المعنية - ليست نظاماً شكلياً، منفلقاً على ذاته، ولا يتصل بأي شيء خارجه، بل نتاجاً لضرب من (الدوعي الجماعي) بالعالم في لحظة ما؛ أي أن البنية ليست (معطى) قَبْلِي، بل (تكوين) تاريخي. وذلك ينطوي على تصور للبنية مفتوحة ومتحركة، بمعنى قدرة البنية على استيعاب أي تحولات

(٣٤٧) كلود كاهن: تاريخ العرب والشموب الإسلامية، ص ١٠، نقلًا عن محمود اسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، (سبق ذكره)، ص ٦٧.

أو تحورات نظراً على وعي الجماعة بالعالم. وبالرغم من كون البنية نتاجاً لضرب من (الوعي الجماعي)، فإنها لا تمثل كياناً أنطولوجياً قائماً في الفراغ منعزلاً، بل تمثل كياناً قاراً في الوعي الفردي. ومن هنا تأتي القدرة على التعبير عنها في إبداعات الأفراد الثقافية؛ هذا التعبير الذي قد يتحقق على نحو (تصوري) في أعمال المفكرين والفلاسفة، أو على نحو (خيالي) في أعمال الشعراء والأدباء. ومن هنا فإن التعبير (التصوري) عن (البنية الإطلاقة) في إبداعات متكلمي الأشاعرة، يتوازي - دون شك - مع ضرب من التعبير (الخيالي) عن ذات البنية في إبداعات أدباء وشعراء معاصرين، بل ويمكن القول بأنه يتوازي مع إبداعات فقهاء ومفسرين للقرآن ومؤرخين. . الخ.

وبالرغم من ندرة البحوث في التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للفرق الكلامية، فإنه يمكن الإطمئنان إلى أن بنيت أنساقها النظرية تمثل - إلى حد كبير - تعبيراً عن (رؤية للعالم) محددة ومشروطة تاريخياً واجتماعياً^(٣٤٨). وترتبط صياغة هذه البنيت بأداء دور (وظيفي)، يتمثل في تجاوز (إشكالية) ما، تواجه كل فرقة. ومن هنا فإن البنية (الإطلاقة) للنسق الأشعري إنما تعد نتاج مرحلة تاريخية ووضع اجتماعي محدد؛ وليست نتاج ضرب من التأمل الخالص في المطلق. ومن جهة أخرى، فإنها تقصد - وظيفياً - إلى تدعيم الأساس الأيديولوجي لدولة لم تدرك وجودها - ناهيك عن قوتها - إلا في تغيب الإنسان تماماً، وإفراغ القدرة للمطلق، إلهاً أو حاكماً، فقط. ولعل في التاريخ السياسي للأشاعرة مصداق ذلك، إذ ظل الأشاعرة - في الأغلب - مفكري السلطة؛ أي سلطة بالطبع. ويبقى الأهم، متمثلاً في أن كون (البنية) تعد تعبيراً عن وضع تاريخي وأداءً لدور وظيفي، إنما يعني كونها قابلة للتجاوز، وذلك باعتبار أن (أصلها) و(قصدها) لا يقبلان التجاوز فقط، بل لعلهما يستدعيانه. وهذا يعني أن تجاوز النسق الأشعري ليس ممكناً فقط، بل واجباً.

(٣٤٨) ولكن ذلك لا يعني أن هذه البنيت تعد إنمكاساً آلياً لما هو تاريخي واجتماعي. بل البنية - أي بنية - تخصص بضرب من الإستقلال النسبي نظراً لطبيعتها النظرية. وكل ما في الأمر هو أنه يستحيل عزل البنية مطلقاً عما هو تاريخي واجتماعي.

الفصل الخامس

«النبوة عند المعتزلة»

«إن الله إنما هو مرآة العصر، تعكس ما يعانيه الإنسان»^(١)

ميجل

لاح، فيما مضى، وكان النسق الأشعري قد انتهى - ولو على صعيد لا وعيه^(٢) - إلى تكريس أي من شروط الإغتراب المادي والروحي للإنسان في العالم، والتي جاء هو نفسه - على صعيد وعيه^(٣) - نافياً لما تفرع عنها؛ أعني إنكار النبوة خاصة. فإنه إذا كان

(١) نقلاً عن: محمود رجب: الإغتراب، (سبق ذكره). ص ١٣٦.

(٢) بعد مفهوم (لا وعي النص) من أهم المفاهيم المتداولة في ميدان النقد الحديث، عند «بير ماثيري» خاصة. ويعني به ذلك الضرب من المعنى الذي لا يقوله النص على نحو مباشر، بل يحاول أن يكرر وجوده ولكنه يتكشف - للمفسر النابه - من خلال التوتر الداخلي الدفين الذي يرقد تحت المضمون الواضح. أنظر: كريستوفر بطلز: التفسير، والتفكيك، والأيديولوجيا، ترجمة نهاد صليحة (مجلة فصول، المجلد الخامس، الثالث)، القاهرة ١٩٨٥، ص ٩١. ولعله يمكن - تبعاً لذلك - الحديث عن لا وعي النسق أيضاً؛ وأعني تلك النتائج التي تلزم عن النسق ضمناً، بل وتبدو ضرورة معرفية تعلو دولها تفسير النسق بأسره، ومع ذلك يجهد - على صعيد وعيه الصريح - في مخاصمتها والتنكر لها.

(٣) وإذن، فقد بدا أن ثمة تناقضاً بين ما إنتهى الأشاعرة إلى تكريسه على صعيد اللاوعي، وبين مقاصدهم الواعية. والحق أن هذا المفهوم؛ أعني مفهوم التناقض بين المقصد الواعي للنسق من جهة، وبين ما يتأدى إليه على صعيد لا وعيه من جهة أخرى، يعد من العلامع الأساسية التي تصادف المرء في ثنايا تحليله لكافة الأنساق الكلامية. ويبدو أن الطابع (التزالي) لعلم الكلام قد ساعد على إجلاء هذا المفهوم. ذلك أن كل واحدة من الفرق الكلامية قد عملت - في إطار مناظرتها للفرقة - الخصم - في سبيل إجلاء ما يتأدى إليه نسق الفرقة - الخصم من نتائج قصوى - قد تكون مستشعنة في إطار عصرها - تلزم عنه. وهنا لم تكن الفرقة تفعل شيئاً غير كشف المحجوب؛ وأعني به لا - وعي الأنساق المضادة. ولعل إعادة بناء النسق الإعتزالي - وخصوصاً في ضوء كتابات متأخري المعتزلة - تبدو مستحيلة في غياب هذا المفهوم. فقد إجتهد المعتزلة - وخصوصاً في طور المهادنة المتأخرة - في روع لا وعي نسقهم وقمعه، بلغة فرويد. ومن هنا فإنه يبدو للبعض أن في البلوغ بالنسق المعتزلي إلى نتائجه القصوى، أو لا وعيه، ضرباً من التعسف. وليس الأمر كذلك =

إنكار النبوة - أو على الأقل زعزعة المفهوم التقليدي عنها - قد ارتبط بتفشي ضروب من القمع السياسي والاجتماعي الحاد، فقد بات من الحتم على أي تيار يستهدف بناء النبوة أن يعمل في سبيل إعادة الاعتبار لما هو (إنساني) - لا أن يجعل، كالاشاعرة في سبيل تغييبه وإجلاء (الإلهي) واعتباره فقط - . ومن حسن الطالع أن ثمة، بالفعل، من استهدف ليس فقط بناء النبوة، بل والعلم بأسره، بدءاً من (الإنساني)، وأعني المعتزلة.

وبالرغم من كون الإعتزال يمثل - تبعاً لذلك - تجاوزاً معرفياً وإعياً للأشعرية؛ فإن الواقع التاريخي هو ما يثير العجب حقاً؛ إذ الأشعرية تمثل تجاوزاً - والاضمح «إخفاقاً» - تاريخياً للإعتزال. ومن هنا فإن (التاريخي) يماكس (المعرفي) في العلم؛ أعني علم الكلام. إذ يعكس تطور العلم - تاريخياً - (تراجعاً) من (العقلي والإنساني) - الاعتزال -، إلى (اللا - عقلي واللا - إنساني) - الأشعرية. وفي المقابل، فإن التراجع التاريخي - في العلم - يعكس تطوراً معرفياً من (اللاعقلي واللا - إنساني) - الأشعرية إلى العقلي (الإنساني) - الإعتزال. وليس من شك في أن إعادة بناء العلم^(٣) تستلزم - إذ تتفيا مزيداً من الأنسنة والعقلانية - قراءته وفقاً (للمعرفي) لا (للتاريخي)^(٤)؛ أعني أن إعادة بناء العلم تتحرك صعداً من (اللاعقلي واللاإنساني) إلى (العقلي والإنساني). وبذلك يمثل الإعتزال

= حقاً. ذلك أنه فقط محاولة لإجلاء (لا - وعي) إنشغل تماماً بإخفاء نفسه، حتى بدا وكأن لا وجود له. ولكنه - في الحق - قائم هناك في إنتظار من يستدعيه فربما يصبح ما كان مستثنياً في عصر ما، هو بعينه مطلب عصر آخر يستدعيه؛ وقد كان.

(٣) إذا كانت مادة العلم هي (المقائد)، فإن إعادة بنائه تعني (تشكيك) الصياغة القديمة لمادته - أي - المقائد ثم صياغتها في إطار العصر. ولا مشاحة في ذلك. إذ وإن صياغة المقائد يجب أن تستمر حتى نهاية التاريخ، فيما يرى الأب الروسي سرجيوس بولجاكوف. أنظر: نيقولاى لوسكى: تاريخ الفلسفة الروسية، ترجمة فؤاد كامل (دار المعارف بمصر) القاهرة ١٩٨٤، ص ٢٢٨. ومن ناحية أخرى فإن تاريخ تكون العلم هو - في ذات الوقت - تاريخ تكون العقل الذي أنتجه. ومن هنا فإن تشكيك العلم يعني تشكيكاً للعقل العربي، وكذا فإن إعادة بنائه تعني إعادة بناء ذات العقل.

(٤) لم تكن غاية هذا البحث أبداً مخاصمة (التاريخي). بل ولعل البحث يتقوض تماماً في غياب (التاريخي)، إذ يستحيل ألبة تحول (الفهم) إلى (تفسير) - وهو جهد البحث الإنساني - إلا عبر (التاريخي). والحق أن مخاصمة (التاريخي) لا يتم الحديث عنها إلا بصدد إعادة بناء العلم. حيث يقتضي (عصرنا) إعادة بناء العلم وفقاً للتطور المعرفي الذي يبدو أكثر منطقية، - لا التاريخي - وإذن، فإن مخاصمة (التاريخي) تتم - في التحليل الأخير - بفضل (التاريخي)، لا رغباً عنه.

غاية العلم وقمة تطوره، وليس لحظة نشأته وتفجيره فقط.

والحق أن إعادة بناء العلم وفقاً (للمعرفي) إنما تهدف -جوهرياً- إلى رد صيرورة التطور في العقل العربي إلى المجرى الطبيعي؛ تلك الصيرورة التي تمضي -تاريخياً- في مجرى (مقلوب). إذ التاريخ لا يحمل -للعقل العربي- غير المزيد من الإخفاق والبعد عن الأصل^(٥)، وليس التطور. وبالنسبة (لعقل) لا يحمل له (التاريخي) غير الإخفاق، فإن إعادة بناء العلم -أي علم- يجب أن تتم وفقاً (للمعرفي)، الذي ينم -أنثذ- عن الاتجاه الأكثر منطقية، أو إستنارة وعقلانية، في التطور. وإذن فإن مفهوم إعادة بناء العلم وفقاً (للمعرفي)، إنما هو أحد المفاهيم الإجرائية التي يتم تداولها في البحث، بقصد تجاوز البناء (التاريخي) للعلم، الذي يتكشف عن الإنكسار، لا التطور^(٦).

والحق أن إعادة بناء الاعتزال أيضاً. وفقاً (للمعرفي) تقتضي، أولاً، رصد الأساس النظري الذي تبلور حوله، وأعني رصد صياغة الاعتزال للعلاقة بين دوائر الوجود الثلاث (الله، والعالم، والإنسان). فاللافت أن منشأ التباين بين الأنساق المعرفية، بل والمحضرية، هو تباين كيفية صياغة العلاقة بين تلك الدوائر^(٧). وإذن، فإنه يمكن ابتداء من رصد كيفية صياغة المعتزلة لتلك العلاقة إدراك المضمون الجوهري أو البنية أو المبدأ الشارح للنسق، المحتزلي بأسره، وذلك كما أمكن تماماً إدراك بنية النسق الأشعري أو مبدأه الشارح بدءاً من رصد كيفية الصياغة الأشعرية للعلاقة ذاتها.

وفي حين اتسمت الصياغة الأشعرية لتلك العلاقة بطابع صوري مجرد، حيث لم يدرك الأشاعرة هذه الدوائر أو المفاهيم في حالة من التعيين والإمتلاء -يمكن معها صياغة علاقة بينها أكثر عينية-، بل أدركوها في حالة من التجريد والحواء، لا يمكن معها إلا صياغة

(٥) وتبعاً لذلك. فإن كثيرين يرون (التقدم) في (الرجوع) إلى الأصل؛ رجوعاً بقصد التكرار أو الإعتبار، وليس بقصد إحراز الذات مزيداً من الوعي بذاتها عبر تمثيل تاريخها واستيعاب لحظاته.

(٦) واللافت أن البناء التاريخي للعلم ليس هو الذي يتكشف، فقط، عن الإنكسار، لا التطور؛ بل وكذلك البناء التاريخي للنسق المحتزلي ذاته. إذ الحق أنه لا يمكن مقارنة راديكالية (النظام) بمهادنة (القاضي عبد الجبار) ومن هنا فإن الأولوية في بناء النسق المحتزلي ستكون أيضاً (للمعرفي) لا (التاريخي).

(٧) لمزيد من التفصيل أنظر: حاشية (٣)، من الفصل الرابع.

علاقة ذات طابع صوري وبمجرد. ومن هنا فقد أمكن - طبقاً للأشاعرة - أن تتعين إحدى هذه الدوائر بمعزل تام عن الدائرتين الأخرتين، في حين أن هاتين الدائرتين؛ وأعني الإنسان والعالم، لا يتعينان أبداً بمعزل عن (الله). وهكذا فإن العلاقة بين الدوائر لا تتسم - فيما يتعلق بتعين كل منها بإزاء الأخرى - بفاعلية متكافئة، بل بفاعلية أحداها وتبعية الأخرى. وذلك يتفق - لا شك - مع نسق المنطق الصوري الذي يتبلور منه شطر هام حول فاعلية (الجوهر) وتبعية سائر (المقولات) له. وبذات الطريقة تتبلور بنية النسق الأشعري في فاعلية الجوهر أو (الله)، وتبعية سائر المقولات، أو (الإنسان والعالم)، له.

ومن حسن الطالع أن المعتزلة قد أفلحوا - إلى حد كبير - في إدراك هذه الدوائر أو المفاهيم الثلاثة على نحو من التعين والإمتلاء - لا التجريد والخواء - أمكن معه صياغة علاقة بينها ذات طابع ديكارتي عيني. وهكذا فإنه لا يمكن - طبقاً للمعتزلة - أن تتعين واحدة من الدوائر الثلاث بمعزل عن الدائرتين الأخرتين؛ وحتى (الذات الإلهية) نفسها لا تتعين بمعزل عن الإنسان والعالم، بل بواسطتهما. وأعني (بالتعين) هنا، أن كل دائرة من الثلاث تعتمد في وجودها على الأخرى، وعلى هذا فإن ثمة (هوية) بين هذه الدوائر، ولكنها ليست (هوية) مجردة تعني أن هذه الدوائر شيء واحد، بل هوية تحتفظ فيها كل واحدة بتمييزها أو اختلافها عن الدائرة الأخرى. وإذن، فلإنها أدنى إلى هوية هييجل العينية - التي تحتفظ بالوحدة والتنوع في آن معاً -، منها إلى هوية أرسطو الصورية التي لا تتسع لغير الوحدة دون التنوع والاختلاف. وتبعاً لذلك، فإن العلاقة بين دوائر الوجود الثلاث - عند المعتزلة - تقوم على نحو من (التفاعل والإستيعاب) وليس (التسديد والإستبعاد)، كالحال عند الأشاعرة.

والحق أنه يستحيل، ألبتة، تفسير النسق المعتزلي بمعزل عن إدراك هذه الحقيقة؛ أعني حقيقة كون العلاقة بين دوائر الوجود الثلاث (الله، والعالم، والإنسان)، تقوم على نحو من (التفاعل والإستيعاب). ففي حين ترتبط الصياغة الأشعرية لتلك العلاقة على نحو من (التسديد والإستبعاد)، يقصد الأشاعرة إبراز سيادة (المطلق) - إلهاً أو حاكماً -، وبالتالي تدعيم أيديولوجيا بعينها؛ فإن الصياغة الإعتزالية للعلاقة ذاتها على نحو من (التفاعل والإستيعاب) ترتبط - لا شك - بقصد المعتزلة إلتماس ضرب من (التوازن) الفعّال بين دوائر الوجود، يتجاوز مجرد إبراز سيادة أحداها على الأخرى. وذلك ما يعاضد أيديولوجيا بعينها

أيضاً. إذ بينما تتأدى الصياغة الأشعرية، حيث السيادة (المطلق) فقط، إلى التضحية بضرورة (العالم) وموضوعيته، وفاعلية (الإنسان) وحرية، وبالتالي تنتهي - على صعيد الأيديولوجيا - إلى تكريس سلبية (الإنسان) وإنسحاقه في (عالم) لا سبيل له أبداً إلى معرفته وإخضاعه؛ فإن الصياغة الإعتزالية تتأدى في المقابل، حيث السيادة (للتوازن) بين عناصر الوجود، إلى اشتراط الضرورة والموضوعية في العالم، والفاعلية والحرية في الإنسان، كتوطئة لإثبات الحكمة والعدل (لله)، وبذلك تؤول - على صعيد الأيديولوجيا - إلى التأكيد على إيجابية (الإنسان) وفاعليته في (عالم) لا يتأهى على التفسير أو التغيير بعلم الإنسان وعمله^(٨).

وإذ تأدت الصياغة الأشعرية إلى رصد (بنية) للنسق الأشعري ذات طابع إطلاقي؛ حيث تنغيا التأكيد على هيمنة (المطلق) - الإلهي أو السياسي - على كل ما عداه، وبدأ أن هذه البنية تنتظم كافة عناصر النسق الأشعري، فإن الصياغة الإعتزالية، بدورها، تتأدى إلى رصد (بنية) للنسق المعتزلي ذات طابع (تعالقي)^(٩) (Correlative) أو (إحالي)؛ حيث تنغيا البنية 'هنا'، التأكيد على العلاقة التبادلية بين دوائر الوجود وإحالة كل منها إلى الأخرى. وبدورها تنتظم هذه البنية للنسق المعتزلي كافة عناصره، حتى أنه يستحيل، في حال غيابها، (فهم) تلك العناصر إلا أشتاتاً يعوزها جوهر العلم ومفزاها. وليس من شك في أن هذه البنية ليست نتاجاً لإدراك بسيط للروابط الظاهرية - أو التماثلات - بين تلك العناصر، بل إنها تمثل النظام العقلي الداخلي المؤسس للمعرفة داخل النسق بأسره، ولكنه ليس نظاماً مغلقاً، أو مستمداً من طبيعة العقل، بل نظاماً مفتوحاً قابلاً للتحويل، حيث أنه مستمد من (رؤية للعالم) تقبل التحويل. وإذن، فإن هذه البنية ليست كياناً إستاتيكيّاً لا يقبل أي تحول، بل كياناً مَرِناً يقبل - بحكم ارتباطه برؤية العالم - أي تحول أو تحوير. ومن هنا فإن التمييز بين معتزلة (راديكالية)، وأخرى (مهادنة) لا يعني

(٨) وهكذا فإنه في حين ظلت الأشعرية هي مله السلطة الأثير، فإن الإعتزال قد ظل، بحكم طبيعة النشأة بين فئات على هامش المجتمع مم (الموالي)، يمثل أيديولوجيا أولئك الذين يتطلعون إلى أحداث تغييرات هيكلية في بناء المجتمع تسع طموحاتهم.

(٩) يعد مفهوم التماثل (Correlation) من أهم المفاهيم المتداولة في فلسفة (هرمن كوهن) اليهودية. حيث يصف به العلاقة التبادلية Reciprocity، بين الله والإنسان. أنظر:

R. Seltzer: Jewish people. Jewish thought, op-cite, p. 733.

أن ثمة بنيتين متباينتين، بل بنية واحدة حدث - لظروف ما - أن تحورت وتحولت^(١٠).

وانطلاقاً من أن ثمة بنية ذات طابع خاص تنتظم كافة عناصر النسق المعتزلي، فإنه ينبغي، الخوض في بحث النبوة عند المعتزلة، ببيان مدى تجلي هذه البنية في شتى عناصر هذا النسق. ذلك أن الخوض في النبوة، قبل رصد تجلي هذه البنية في النسق، يخرج بالبحث - لا شك - عن حدود العلم: ومن هنا، فإن محاولة لإجلاء الطابع البنوي للمباحث الإعتزالية في (الإلهي) و(الإنساني) و(الطبيعي)، تعد توطئة ضرورية لبحث النبوة في حدود العلم وحده.

نحو صياغة بنوية موجزة للمباحث الإعتزالية:

ثمة - بالفعل - ضرب من التآلف الباطني العميق بين عناصر البحث الإعتزالي في (الإلهي والإنساني والطبيعي)، يبدو عصبياً تماماً على التفسير إلا في حضور بنية عميقة، تبدو ككيان (أنطولوجي) قار داخل هذه العناصر يهبها الوحلة والتآلف. إذ الحق أن التآلف الباطني بين هذه العناصر يبلغ حداً من العمق يتجاوز رده إلى مجرد الإرتباط الظاهري الهش بينها. وإذن، فإن ثمة نظاماً عقلياً - أو مبدأ معرفياً شارحاً - واحداً يتبدى، بجلاء، عند تحليل هذه العناصر. ولا بد من التأكيد على أنه بالرغم من كون هذه العناصر لا تُفسر - علمياً - بمعزل عن (البنية)، فإن هذه (البنية) لا تُرصد - بدورها - بمعزل عن هذه العناصر. وهكذا فإنه بينما تحتاج العناصر - في تفسيرها - إلى البنية، فإن البنية - بذات القدر - تحتاج إلى العناصر، في تحققها. وإذن، فإنه ليست للبنية أي خاصية قبلية (Apriority)، بل تتسم علاقة البنية بعناصرها بخاصية دياكتيكية. وهذا يعني أنه لا يمكن التماس البنية إلا أثناء عملية تحليل عناصر البنية نفسها. وعلى هذا فإن عملية تحليل عناصر النسق المعتزلي تكون، لا مجرد رصد لتجلي البنية فقط - كما قد يسوق إلى الوهم -، بل رصداً بالأحرى لتحقيق البنية ذاته. وإما ما سبق من تأكيد لتحقيق البنية - في النسق

(١٠) من المفيد التأكيد على أن التمويل - في هذا البحث - سيكون، وبصورة أساسية، على البنية المعتزلية في طورها الراديكالي، حيث (البنية) الأكثر صراحة، وذلك، بالطبع، دون تجاهل طور المهادنة، حيث (البنية) - ذاتها - أكثر تحجياً.

المعتزلي وتحديد لطبيعتها التعالقية (Correlative) أو الإحالية، فإنه لم يتم أبداً بمعزل عن تحليل عناصر النسق ذاتها. وإذن فإن تحليلاً للإلهي والإنساني والطبيعي - عند المعتزلة - يحقق (البنية) ويجعلها في آن معاً.

وقد نادى المعتزلة - فيما يتعلق بالإلهي - إلى نفي كون الصفات قديمة وزائلة على الذات^(١١)، وذلك ولأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أحص الوصف لشاركته في الإلهية^(١٢). وبعبارة (واصل) الصريحة، فإن «من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين»^(١٣). وهكذا فإنه مضى الأشاعرة إلى أن «اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد أخلوها عن صفات الإلهية»^(١٤)؛ فإن المعتزلة قد صاروا - في المقابل - إلى أن اسم الله تعالى لا يصدق حقاً إلا على ذات (بسيطة) تخلو عن أي صفة قديمة وزادها عليها، تحمل شبهة (التركيب)، وبالتالي التعدد. وإذن، فإن نفي الصفات يرتبط - في التحليل الأخير - بالنفي المعتزلي للذات الإلهية على نحو من الوحدة المطلقة التي تستلزم (بساطة) الذات، بالمعنى الفلسفي؛ أي خال من التركيب^(١٥).

والحق أن نفي الصفات - قديمة وزائلة على الذات - لا يرتبط فقط بمجرد التصور المعتزلي (للذات الإلهية)، بل يرتبط أيضاً - وهو الأهم - بالبنية التعالقية أو الإحالية للنسق المعتزلي. فقد ارتبط نفي الصفات المعتزلي بتصور بعينه لكل من (الإنساني) و (الطبيعي) عند المعتزلة، بحيث يبدو وكأن ثمة تعلق متبادل أو إحالة بين هذين التصورين من جهة، وبين نفي الصفات من جهة أخرى. وأعني أن نفي الصفات يرتبط (بالفاعلية النسبية) لكل من الإنساني والطبيعي - بإزاء الإلهي - عند المعتزلة. وهكذا يتكشف النسق المعتزلي عن أكثر

(١١) يسود الاعتقاد بأن المعتزلة هم نفاة الصفات على الإطلاق. والحق أنهم لم يكونوا كذلك أبداً... إنهم فقط نفاة الصفات على اعتبار كونها قديمة وزائلة على الذات، ولكنهم يثبتون الصفة عيناً للذات، لا تنفصل عنها. ويعلمهم هذا فإنهم لا يتفون الصفات عن الذات، بل - بالأحرى - يصهرون الذات والصفات في تصور واحد بلغ الذروة في المغلقة.

(١٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٤٤ - ٤٥.

(١٣) المصدر السابق، ص ٤٦.

(١٤) الغزالي: الإقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٠.

(١٥) ودائماً مع التحفظ بأن النفي يتملكن يكون الصفات قديمة وزائلة على الذات، فذاك هو مقصود النفي، وإن لم يذكر.

جانب من جوانبه خصوصية وثرأء؛ أعني عن تصور (الإلهي) لا يقوم البتة بمعزل عن الإنساني والطبيعي^(١٦).

ويبدو أن الطابع التعالقي (Correlative) أو الإحالي لبنية النسق المعتزلي يتجلى - فيما يتعلق بقضية الصفات - في مسألة (الصفة والوصف). فقد صار المعتزلة إلى وأن الصفة ليست بمعنى أكثر من الوصف الذي هو قول القائل وإخبار المخبر عمن أخبر عنه بأنه عالم قادر^(١٧). وهكذا يوحد المعتزلة بين الصفة والوصف في مقابل التمييز الأشعري بينهما. وبينما يتفيا التمييز الأشعري التأكيد على تبعية الوصف (الإنساني) للصفة (الإلهية) فإن التوحيد المعتزلي بينهما يهدف إلى التأكيد على قيام الصفة (الإلهية) مع الوصف (الإنساني) في آن معاً. فإن والله تعالى كان - حسب المعتزلة - في أزله بلا صفة ولا إسم من أسمائه وصفاته العليا لأنه لا يجوز أن يكون في القدم واصفاً لنفسه - لإعتقادهم خلق كلامه - ولا يجوز أن يكون معه في القدم واصف له مخبر عما هو عليه. فوجب أنه لا صفة لله سبحانه قبل أن يخلق خلقه، وأن الخلق هم الذين يجعلون لله الأسماء والصفات، لأنهم هم الخالقون لأقوالهم التي هي صفات الله سبحانه وأسماءه^(١٨). وهكذا يتبدى الطابع التعالقي أو الإحالي لبنية النسق المعتزلي من حيث أن إطلاق الصفة أو الإسم على (الله) يحيل بالضرورة إلى إثبات الوجود (للإنسان). وقد رأى البعض وهنا

(١٦) وهكذا يتبدى لا - وعي النسق عما أدركه الوعي - لاحقاً - مع هيجل في وأن المعرفة المباشرة بالله لا تسير أبعد من القول بأن الله موجود، أما أن نقول لنا ما هو، فذلك فعل من أفعال الإدراك يتطلب توسطاً... (وإذن) معرفة الله، هي في طابعها الحق تتضمن توسطاً (للإنساني والطبيعي بالطبع). أنظر: موسوعة العلوم الفلسفية، ص ٦٦، ٧٥.

(١٧) الباقلاني: التمهيد، ص ٢١٧.

(١٨) الباقلاني: التمهيد، ص ٢١٧، وأنظر أيضاً: الأسفرائيني: التبصير في الدين، ص ٣٧، والبغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٣. وهنا، يبدو وكأن الباقلاني - وغيره - لم يكن يفعل أكثر من الإجراء الصريح عن لا - وعي النسق المعتزلي. ذلك أن (الأنا العليا) للنسق - إن جاز التعبير - جعلت المعتزلة ولا يطلقون أن الله تعالى كان قبل خلقه عباده بلا إسم ولا صفة، وأن العباد هم الذين خلقوا لله تعالى الأسماء والصفات... وذلك مخافة (مبدأ الواقع) بلغة فرويد، وبلغة الباقلاني مخافة وتخطف الناس لهم وبسط أيديهم عليهم، علماً منهم بأنه مخالفة للإجماع، ومما ينفر عن الخواص والعوام. أنظر: الباقلاني: التمهيد، ص ٢١٧. ومع ذلك، ورغم هذا الضبط من (الأنا العليا) للنسق، فإن ما أجلاه الباقلاني وغيره هو متبني النسق المعتزلي لا جدال.

إثباتاً لقديم بجانب القديم^(١٩) إلا أن الأمر لا يبدو كذلك على الإطلاق؛ بل إنه يبدو كذلك فقط على أصل الأشاعرة في التمييز بين الصفة والوصف، وأما على أصل المعتزلة في التوحيد بينهما، فإنه ليس في الأمر أكثر من نفي القدم عن صفة (الإلهي) من جهة، وإثبات الضرورة والفاعلية للوجود الإنساني من جهة أخرى.

ويتأكد الطابع التعالقي أو الإحالي لبنية النسق المعتزلي أيضاً، من أن نفي الصفات لم يكن عملاً خالياً من أي دلالة بشرية. فالحق أن ثمة دلالة (أيدولوجية) لافتة لهذا النفي تبدى خاصة من تحليل الدلالة الأيدولوجية للنقيض (المعرفي) لهذا النص؛ اعني التجسيم. فقد تبلور نفي الصفات - تاريخياً - كنقيض معرفي وأيدولوجي أيضاً لعقائد التشبيه والتجسيم. إذ التجسيم قد تطور عن مجرد إثبات الصفات زائدة على الذات؛ ذلك أنه «إنما وجب (التجسيم) في الواحد منا لعله، تلك العلة مفقودة في القديم تعالى، وهي أن أحدنا عالم بعلم، وقادر بقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان إلى محل مخصوص، والمحل المخصوص لا بد من أن يكون جسماً، وليس كذلك القديم لأنه تعالى قادر لذاته، فلا يجب إذا كان عالماً قادراً أن يكون جسماً»^(٢٠). وإذن، فإن مبرر نفي كون الصفات (زائدة على الذات) هو مخافة (التجسيم) تماماً كما كان نفي كونها (قديمة) هو مخافة (التعدد).

واللافت أن (التجسيم) لم يكن مجرد إدراك معرفي ساذج للذات الإلهية وصفاتها، بل إنه قد لعب دوراً فعالاً في مناصرة أيدولوجيا بعينها. قسمة ما يحمل على أن (التجسيم) قد ازدهر - أولاً - بين فرق الشيعة الغلاة خاصة. والحق أن هؤلاء «إنما كانوا يريدون بالصفات الجسمية التي يصفونها على الإله رفع الأئمة إلى المرتبة التي تجعلهم يشاركون في علم الربوبية»^(٢١). وعلى هذا فإن (المغيرة بن سعيد الجبلي) حين وجعل لله أعضاء على عدد حروف الهجاء وهيئتها، فكانه يريد أن يقول إن الوحي إنما هو نزول الله نفسه إلى الإمام أو النبي، وإن كل كلمة يتلقاها إنما هي حلول يستمر باستمرار الوحي^(٢٢).

(١٩) على سابي النشار: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٤٢٥.

(٢٠) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٦٢.

(٢١) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، (سبق ذكره)، ص ٢٢٨.

(٢٢) مصطفى كامل الشبي: الصلة بين التصوف والتشيع، (سبق ذكره)، ص ١٢٦.

وإذن فإن قصد التجسيم لم يكن شيئاً غير «نقل الألوهية أو بعض صفاتها إلى الإمام»^(٢٣). وعلى هذا فإن (التجسيم) يتكشف فقط عن إدراك معرفي فجع للذات الإلهية وصفاتها، بل - وأيضاً - عن قصد أيديولوجي صريح، يتمثل بتبرير ذلك الضرب من (التأكيد بالمشاركة) على قول ما سينيون^(٢٤).

ومن الطبيعي أن تكون الأيديولوجيا التي يناصرها التجسيم - تبعاً لذلك - ذات طبيعة استبدادية تسلطية. فإنها - وبصرف النظر عن كونها تبلورت في مواجهة سلطة جائرة - تنتهي - إذ تستبدل (فعالية) الإنسان (بتأليه) الإمام - إلى بناء السلطة - على العموم - على أساس أكثر جوراً وتسلطاً. ولا شك أيضاً أن هذه الأيديولوجيا تنبني - أصلاً - على عجز (الإنساني) وإنعدام فاعليته في العالم، ومن هنا يحيل التعالي بأنخص ما يخصه إلى نطاق (الإلهي). وإذن، فإنها أيديولوجيا لا - إنسانية مستبعدة^(٢٥). ولا جدال في أن مناهضة التجسيم (معرفياً)، بنفي الصفات، إنما تتأدى أيضاً إلى مناهضة هذه الأيديولوجيا^(٢٦).

(٢٣) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص ٧٧٦.

(٢٤) ماسينيون: سلمان الفارسي واليوكرات الروحية للإسلام في إيران، (ضمن شخصيات قلقة في الإسلام) ترجمة عبد الرحمن بدوي (وكالة المطبوعات)، الكويت ١٩٧٨، ص ٣٨.

(٢٥) ولعلنا مفاخرة أن الشيعة قد التمسوا، بذلك، خلاص الإنسان من أيديولوجيا ذات طابع لا - إنساني، والحق أن شطراً هاماً من الفصل الأول من هذا الباب، قد استغرقه رصد مستفيض لظروف تكون هذه الأيديولوجيا وطبيعتها.

(٢٦) ومن هنا، فإنه ليس من قبيل الصدفة أن تكون الدولة العباسية قد تبنت الإعتزال لفترة من تاريخها، وذلك كتصير أيديولوجي - أو حليف إستراتيجي - لها في حربها ضد الشيعة. فقد حاول العباسيون - في البدء - مواجهة الأيديولوجيا الشيعية بصياغة أيديولوجيا تستعير ذات المفاهيم الشيعية. وهكذا بلورت الراوندية - أو العباسية - أيديولوجيا مضادة للأيديولوجيا الشيعية عورض فيها المهدي أو القائم العلوي، بالمهدي أو المنصور العباسي، وعورض فيها علم الشيعة السري متوارث أيضاً عن النبي (ﷺ) ومُصان في «السطوة» وكذلك تحول النص والوصية بالإمامة من (علي)، إلى النص والوصية بها للعباس عم النبي. وهكذا صاغ العباسيون أيديولوجيا كاملة تنبني ذات المفاهيم المتداولة في الأيديولوجيا الشيعية، ولكن بعد إعادة بنائها عباسياً. وإذ بلغت هذه الأيديولوجيا - بحكم ما فيها من الإصطناع بالطبع - عابرة عن مطاردة الأيديولوجيا الشيعية أضطر العباسيون - في وقت لاحق - إلى السعي نحو صياغة أيديولوجيا قديمة التمسوها - بعض الوقت - في الصياغات العقلية، الفلسفية والإعتزالية خاصة، وحلم المأمون الشهير ذو دلالة هامة هنا (إذ أتت هذه الصياغات العقلية أنها الأقدر على مواجهة أيديولوجيا ذات طابع عرفاني باطني في عقول الجماهير، لا وجدانهم. ولكن ذلك لا يعني أبداً أن الإعتزال قد صيغ - فيما تصور البعض - كأيديولوجيا للدولة الخلافة، أنظر: حسين مروية: النزعات =

وذلك بصياغة أيديولوجيا تحررية تنبني - جوهرياً - على فاعلية الإنسان في العالم. ومن هنا فإن (نفي الصفات) يرتبط - في التحليل الأخير - بتكريس نوع من الأيديولوجيا الإنسانية التحررية. وهنا أيضاً الطابع التعالقي أو الإحالي لبنية النسق المعتزلي، حيث أحال تصور بعينه (للإلهي) إلى تصور معين (للإنساني).

ويبدو أن نفي الصفات - قديمة وزائلة على الذات - ليس وحده الذي يؤكد على الطابع التعالقي أو الإحالي لبنية النسق المعتزلي. ذلك أن إثبات الصفات - على طريقة المعتزلة - عيناً للذات أو وجوهاً لها قد تأدى، بدوره، إلى إجلال ذات الطابع. فقد أشار إثبات الصفات على هذا النحو؛ أعني «إثبات صفة هي بعينها ذات»^(٢٧)، مسألة التمييز بين صفة وأخرى من جهة، ومسألة الأساس الأنطولوجي للصفة من جهة أخرى. فطبقاً للمعتزلة، لا تتبدى الصفات - كالحال عند الأشاعرة - كيانات موضوعية أولانية تقوم - أنطولوجياً - بالذات زائلة عليها، بل وهي اعتبارات ذهنية ننظر نحن بها إلى الذات^(٢٨). ومن هنا فإن الأساس الأنطولوجي للصفات عند المعتزلة يعد - ولو إلى حد ما - ذي طبيعة إنسانية، في حين كان عند الأشاعرة ذا طبيعة مطلقة. وربما يؤكد هذه الطبيعة الإنسانية للأساس الأنطولوجي للصفات عند المعتزلة، ما سبق أن ألمح إليه الأشاعرة من أن (الله) - حسب المعتزلة - ليس له سبحانه علم، ولا قدرة، ولا حياة، ولا سمع، ولا بصر، ولا بقاء، وأنه لم يكن له في الأزل كلام، ولا إرادة، ولم يكن له في الأزل اسم ولا صفة، لأن الصفة عندهم هو وصف الواصف، ولم يكن في الأزل واصف، والاسم عندهم هو التسمية، ولم يكن في الأزل مسم^(٢٩). وبعبارة أخرى لم يكن ثمة اعتبارات ذهنية في النظر إلى الذات، لأنه لم يكن ثمة (ذهن) يمثل أساساً أنطولوجياً لهذه الاعتبارات؛ أعني الصفات. واذن، فإن الأساس الأنطولوجي للصفات الإلهية يتعلق جوهرياً بالإنساني، ويحيل إليه عند المعتزلة.

وأما فيما يتعلق بتمايز الصفات واحدة عن الأخرى، فرغم أن في كون الصفات اعتبارات ذهنية في النظر إلى الذات ما يفسر تمايزها - إذ التمايز بين الصفات مستمد من

= المادية، ج ١، ص ٧٥٩، حيث أن ذات الدولة التي تبنته أيديولوجياً، سرعان ما تينت فيه خطراً دائماً يهدد قوائمها، ومن هنا كانت مطاردته وتحريمه بعد تبنيه.

(٢٧) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٥٠.

(٢٨) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٤٥٤.

(٢٩) الأسقرائي: التصوير في الدين، ص ٣٧.

تمايز (النظرات) الى الذات -، فإن ثمة من المعتزلة من صار إلى «أن الصفات للذات إنما اختلفت لإختلاف ما ينفي عنه من العجز والموت، وسائر المتضادات من العمى والصمم، وغير ذلك، لا لإختلاف ذلك في نفسه»^(٣٠). وإذن، فإن تمايز الصفات إنما يتأتى من تمايز أضدادها المنفية. فالصفات لا تتمايز من خلال ما تثبت، لأن ما تثبت شيء واحد هو الذات، ولهذا فإنها تتمايز من خلال ما تنفيه. وتبعاً لذلك، فإن الصفات لا تتحد - وبالتالي تمايز عن غيرها - (ذاتياً)؛ أعني بذاتها بل بتمييزها عن (آخرها)، أعني أضدادها. وهنا - أيضاً - يتجلى الطابع التعالقي أو الإحالي لبنية النسق المعتزلي، حيث (الصفة) تحيل إلى (آخر) خارج ذاتها، هو ضدها.

وثمة من المعتزلة أيضاً من صار إلى أنه «إنما اختلفت الأسماء والصفات لإختلاف المعلوم والمقدور»^(٣١). وهذا يعني أن الصفات تمايز أيضاً من (متعلقاتها)، لا من (أضدادها) فقط. والمهم في الحاليين أنها لا تتمايز بدءاً من (ذواتها) أبداً، بل - دائماً - من شيء خارج عنها. واللافت في تمايز الصفات بدءاً من متعلقاتها أن (الطبيعي والإنساني) - أو متعلق الصفة - بات يلعب دوراً فعالاً في تحديد (الصفة الإلهية) وتمييزها عن غيرها. وإذن، فإن الصفات المعتزلة وليست - كمثيلتها الأشعرية - كيانات مطلقة محضاً^(٣٢)، بل ضرورياً من الاعتبار في النظر إلى الذات تتحد طوراً بالقياس إلى (أضدادها)، وطوراً آخر بالقياس إلى (متعلقاتها). وفي كل الأحوال، فإن (الإحالة إلى آخر تتعلق به)، لا (الإطلاق المجرد) هو السمة الغالبة على الصفة عند المعتزلة.

واللافت أن هذا التصور المعتزلي للصفات - على (الإحالة) لا (الإطلاق) - لم يقف عند - التنظير المجرد، بل تجاوزه إلى النظر العيني في صفات بعينها؛ ومن أهمها (القدرة). فقد صار المعتزلة إلى إسقاط تصور (القدرة الإلهية) في ذاتها - مطلقة من كل تحديد؛ أعني دون اعتبار لفعالية كل من (الإنساني والطبيعي)، بل إن «قدرة الإنسان وحرته - عندهم - تخصص القدرة الإلهية»^(٣٣). ثمة - تبعاً للمعتزلة - قدرة إنسانية دون إنكارها ومناكرة للضرورة ومجاهدة لمطالبات الشريعة^(٣٤). وهذه (القدرة الإنسانية) ليست عاطلة

(٣٠) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢٢٧.

(٣١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢٢٧.

(٣٢) حسين مروة: النزعات المادية، ج ١، ص ٦٦٢.

(٣٣) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٤٦٥.

(٣٤) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٥.

عن الفعل بل «العبد (بها) قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها»^(٣٥). وتبعاً لما تأدى إليه المعتزلة من أنه «محال أن يكون مقدور واحد لقادرين»^(٣٦)، فإنهم صاروا إلى أنه «ولا يوصف الباري بالقدرة على فعل عباده، ولا على شيء هو من جنس ما أقدرهم عليه، ولا يوصف بالقدرة على أن يخلق إيماناً لعباده يكونون به مؤمنين، وكفراً لهم يكونون به كافرين، وعصياناً لهم يكونون به عاصين، وكسباً يكونون به مكتسبين»^(٣٧). وإذن، فإن (القدرة) لم تعد - كشأنها عند الأشاعرة - كياناً مطلقاً محضاً، بل صار (ما يقدر عليه العباد) يلعب دوراً فعالاً في تحديد القدرة الإلهية والحد من إطلاقها. ويبدو أن ما يحدد (القدرة الإلهية) ويخصصها عند المعتزلة، ليس (الإنساني) فقط بل و (الطبيعي) كذلك. فقد صار (معنى) إلى «أنه لا يوصف القديم بأنه قادر إلا على الجواهر، وأما الأعراض فلا يجوز أن يوصف بالقدرة عليها، وأنه ما خلق حياة ولا موتاً ولا صحة ولا سقماً ولا قوة ولا عجزاً ولا لوناً ولا طعماً ولا ريحاً، وأن ذلك أجمع فعل الجواهر بطبائعها»^(٣٨). وإذن فإن فاعلية الجواهر - طبقاً لمعمر - تفعل أفعالها في تخصيص القدرة الإلهية، وذلك من حيث «ولا يجوز أن يوصف الله بالقدرة على فعلها». وعلى هذا فإن تصور القدرة الإلهية لا يقوم - طبقاً للمعتزلة - بمعزل عن (القدرة الإنسانية) من جهة، و (فاعلية الجواهر) في نطاق الطبيعة من جهة أخرى، وذلك ما يؤكد على الطابع المتعالي أو الإحالي للبنية المهمة على النسق المعتزلي.

وإذا كان قد بدا صعوبة تصور (الإلهي) - طبقاً للمعتزلة - في مطلقيته، أعني بمعزل عن تعلقاته الإنسانية والطبيعية، فاللافت أنه يستحيل أيضاً - طبقاً لهم - تصور (الإنساني) أو (الطبيعي) بمعزل عن (الإلهي). إذ يرتبط تصورهم (للإنساني)، جوهرياً، بتصورهم (للإلهي) عادلاً، وكذا فإن تصورهم (للتطبيعي) يرتبط - على نحو صميمي - بتصورهم (للإلهي) حكيماً. وهكذا يكون المعتزلة قد تأدوا من تصور الله (عادلاً) إلى تصور الإنسان (فاعلاً) أو العكس، ومن تصور الله (حكيماً) إلى تصور الطبيعة إطاراً للضرورة والنظام، أو العكس أيضاً^(٣٩).

(٣٥) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٤٥.

(٣٦) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٢٠٥.

(٣٧) المصدر السابق، ص ٢٠٥.

(٣٨) المصدر السابق، ص ٢٠٤.

(٣٩) ليس من المفيد أو المنطقي، التأمل في أي من هذه التصورات يمثل أساساً للتصورين الآخرين. ذلك أن الجدلية Dialecticism، وليس التبقية priorism، قد تكون هي إطار العلاقة بين هذه التصورات.

فقد صار المعتزلة إلى أن «أفعال العباد كلها مخلوقات للعباد، والعبد هو الذي يخلق فعل نفسه خيراً أو شراً لأن العبد عندهم مستطيع بإستطاعة نفسه قبل الفعل، ولا يحتاج إلى الإستطاعة والقوة من الله تعالى. وإذا كان العبد مستطيعاً بإستطاعة نفسه قبل الفعل، فأفعاله مخلوقة من جهته»^(٤٠). وإذن، فإن ثمة فاعلية مستقلة للإنسان في العالم، مستمدة من قدرته - الحقيقية، لا المجازية - على فعله والتي «هي قدرة عليه وعلى ضده (أيضاً)، و(التي) هي غير موجبة للفعل»^(٤١). ويعني كون القدرة «على الفعل وعلى ضده أيضاً» أنها «تقوم على العلم الذي يغذيه الترجيح»^(٤٢)، وذلك «لأن نسبة القدرة إلى الطرفين، إن كانت على السوية استحال أن تصير مصدراً للأثر إلا عند مرجح»^(٤٣)، ومن هنا، فإن القدرة «غير موجبة للفعل»، على معنى أن الفعل لا يكون بها على الإيجاب والإضطرار، بل على الترجيح والاختيار. واللافت أن هذه (القدرة) تبدو- حسب المعتزلة - جوهرأ أصيلاً في الإنسان، إذ «الإنسان حي مستطيع بنفسه»^(٤٤)، وليس (بعرض) زائل زائد على ذاته، كما بدا للأشاعرة. ومن هنا، «فلإنها - أي القدرة - تبقى»^(٤٥)، ولا تفتى، في حين صار الأشاعرة - ويسبب من كونها عرضاً - إلى أنها (لا تبقى، بل تزول بزوال الفعل الذي تصاحبه).

واللافت أن هذا التصور المعتزلي للإنسان، قادراً على الحقيقة، لم يتبلور بدءاً من التأمل الخالص (Pure) في الإنسان فقط. حقاً إن «الإنسان يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف. فإذا أراد الحركة تحرك، وإذا أراد السكون سكن، ومن أنكر ذلك جحد الضرورة. فلولاً صلاحية القدرة الحادثة لإيجاد ما أراد، لما أحس من نفسه ذلك»^(٤٦)، وأعني أن الإحساس بالقدرة يقوم على واقعة إنسانية معاشة، لا سبيل إلى دحضها. ولكن الأهم، أن هذا التصور المعتزلي (للإنساني) يرتبط جوهرياً - إضافة إلى ذلك - بالتصور المعتزلي (للإلهي). فقد صار المعتزلة إلى إضافة الفعل إلى العبد وحده؛ أعني تصور الإنسان فاعلاً على الحقيقة، لأن ثمة من فعله ما هو ظلم وجور. ويسبب من

(٤٠) التنسي: بحر الكلام.

(٤١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢٧٥.

(٤٢) يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص ١١٨.

(٤٣) الرازي: المحصل، ص ١٠٧.

(٤٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢٧٤.

(٤٥) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٧٥.

(٤٦) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٧٩.

كونه (فاعلاً) على الحقيقة، فإن الظلم والجور يضافان إليه بالضرورة. وأما إضافة فعل العبد إلى (الرب) - أو تصور الإنسان فاعلاً على المجاز - فإنه يتمخض عن معضلة تتعلق بمصدر الظلم والجور. . أهو (الرب) أم (العبد)؟. وإذا صار الأشاعرة إلى أنه (العبد) لا شك، ولكن لا من حيث هو فاعل لهما - حيث لا فاعل إلا الرب -، بل من حيث «قام به»^(٤٧)، فإن المعتزلة صاروا إلى أنه (الرب)، لأن حقيقة الظالم وهو فاعل الظلم، لا من قام به الظلم فيما تراهي للأشاعرة^(٤٨). وإذن، فإن إضافة أفعال العبد إلى الرب - أو إنكار الفاعلية الإنسانية -، تتأدى - طبقاً للمعتزلة - إلى إضافة الظلم والجور إلى الله، وبالتالي تقويض عدله من الأساس. وأما إثبات الفاعلية للإنسان في العالم، فإنه يعد - تبعاً لذلك - التوطئة الضرورية لتأسيس العدل الإلهي.

ويبدو أنه ليس (الظلم) فقط، يُضاف إلى (الله)، بسبب من إضافة فعل العبد إليه، بل و (العيب) أيضاً. فإنه ولو كانت هذه الأفعال - أفعال العباد - الله خلقها، لبطل الأمر والنهي وبعثة الأنبياء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتُبحت المساءلة والمحاسبة والمعاقبة^(٤٩). وإذن فإن كون الإنسان (فاعلاً) على الحقيقة يبرر إضافة (الحكمة) إلى أفعال (الله) ذاته، كإزالة الكتب وبعثة الأنبياء والثواب والعقاب، وأما إضافة (الفعل الإنساني) إلى الله، فإنه يسلب (الفعل الإلهي) نفسه، مبرر المعقولة والحكمة. وهكذا - على النوام - يحيل تصور الإنسان (فاعلاً) إلى تصور الله (عادلاً) وحكيماً في فعله. وهذا ما يتكشف عن حضور البنية ذات الطابع التعالقي أو الإحالي للنسق المعتزلي.

والحق أن النسق المعتزلي يتكشف - في معظم اجزائه - عن حضور مؤثر لهذه (الفاعلية الإنسانية) في العالم. فقد صار المعتزلة مثلاً، بدءاً من هذه الفاعلية، إلى تأسيس نسق للأخلاق ضمن حدود إنسانية خالصة. إذ القانون الأخلاقي المعتزلي ليس - كتمثيله الأشعري - مجرد (معطى إلهي) يخضع له العقل، بل (وجوداً موضوعياً) يدركه العقل. فالأفعال - طبقاً للمعتزلة - ليست تقع خارج نطاق التناول الأخلاقي كما بدا للأشاعرة، بل إنها تنطوي على كل عناصر التقويم الأخلاقي. وقالأفعال إنما توصف بالحسن أو القبح - أي تقويم أخلاقياً - لصفات تخصصها^(٥٠). وأعني أن ثمة صفات عينية

(٤٧) البندادي: أصول الدين، ص ١٣٢.

(٤٨) المصدر السابق، ص ١٣٢.

(٤٩) القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، (سبق ذكره)، ص ٢٠٨.

(٥٠) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٠٣.

موضوعية باطنة في الأفعال تبرر أخلاقيتها، بحيث أن «الحكم على الفعل أنه حسن أو قبيح إنما يرجع إلى وجوه عائدة إلى الفعل»^(٥١)، وليس إلى مجرد (إضافة) من الخارج، تبلور - طبقاً للأشاعرة - في أمر الله بالفعل أو نهيه عنه. ومن هنا فإن «الظلم قبيح لأنه ينطوي على ضرر لا نفع فيه»^(٥٢). أعني لأن ثمة صفة موضوعية باطنة فيه، وليس لمجرد نهى الله عنه. وإذن فإن موارد الشرع - أو الأمر والنهي - إنما هما «مخبران عما في الأفعال من أخلاقية باطنة، لا مثبتان لها»^(٥٣)، أو أنهما «دلالتان على حال الفعلين لا أنهما يوجبان حسن أحدهما وقبح الآخر»^(٥٤)؛ وأعني أنهما يصفان حال الفعل فقط، دون أن يضيفا إليه من الخارج أخلاقية، هي بالأحرى باطنة فيه.

وقد نادى المعتزلة من كون الأخلاقية مباطنة للأفعال، لا مضافة إليها^(٥٥) من الشرع، إلى «أن التحسين والتقيح من مدارك العقول على الجملة»^(٥٦)؛ وأعني أن في مقدور العقل مستقلاً إدراك (الأخلاقية) في الأفعال وبالتالي تأسيس نسق للأخلاق في حدود إنسانية خالصة. واللافت أن هذا النسق الأخلاقي قد تبلور - أساساً - على أن ثمة ضرباً من الوجود (الموضوعي) المستقل للأشياء في العالم من جهة، وعلى قدرة (العقل) على المعرفة مستقلاً ودون عون من جهة أخرى. وليس من شك في أن (الموضوعي) و(العقلي) هما إطارا الفاعلية الحقة للإنسان في العالم.

وأيضاً، يتبدى ما اتفق عليه المعتزلة من أن «أصول المعرفة، وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع»^(٥٧)، عن أن ثمة إمكانية لتأسيس نسق معرفي في إطار انساني. فالمعرفة - حسب المعتزلة - تدلّين بضرورتها لأي سلطة مفارقة، بل هذه الضرورة مستمدة

(٥١) المصدر السابق، ص ٢٠٣.

(٥٢) المصدر السابق، ص ٢٠٣.

(٥٣) المكلاي: لباب العقول، ص ٣٠٢.

(٥٤) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٠٣.

(٥٥) ربما بدا للبعض أن إقرار المعتزلة بالتحسين والتقيح من العقل يعني أن الأخلاقية (مضافة) إلى الفعل من العقل. والحق أن المعتزلة لم يقصدا إلى ذلك. إذ الأمر - حيث لا يمكن كونه إحلالاً للإضافة من (العقل) محل الإضافة الأشعرية من (الشرع). وفي الحالين تقوم الأخلاقية في (الإضافة) من الخارج، مما يتأدى إلى كون الفعل خاوياً بطبيعته، أعني مفتقراً - في ذاته - لأي صفة موضوعية تبرر أخلاقيته. وفي المقابل فإن تصور الأفعال في (المباطنة) يتكشف عن هله الطبيعة الموضوعية للفعل. وقد كان ذلك قصد المعتزلة حقاً.

(٥٦) الجويني: الإرشاد، ص ٢٥٨.

(٥٧) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٤٥.

من الطبيعة العاقلة للإنسان. إذ «العقل والفكر واجب»^(٥٨). والمهم أن هذا الوجوب ليس من (الشرع)، بل إن وجوبه عندهم عقلاً^(٥٩)، وإذن، فإن المعرفة تعد نشاطاً ضرورياً للإنسان من حيث هو كذلك؛ أعني من حيث أنه ذو عقل، وليست - كما اعتقد الأشاعرة - نشاطاً يدين بضرورته أو وجوبه إلى سلطة مفارقة.

واللافت أن النسق المعرفي المعتزلي يتكشف - عند تحليله أيديولوجياً - عن حضور (الإنساني) بقوة^(٦٠) إذ يبدو أن هذا النسق المعرفي قد تبلور - خاصة - في مواجهة مذهب (التقليد)، أو ما يُعرف بمذهب (السلطة) authoritarianism في المعرفة. فإن صار البعض إلى أن «العمل (أو المعرفة) بالتقليد، كأصحاب الحديث وغيرهم (وربما كان المعني الشيعة)^(٦١)، فإن المعتزلة قد تأدوا إلى «إنكار التقليد، من حيث أن القول به يؤدي إلى جحد الضرورة»^(٦٢)، وأعني أنه ينتهي إلى تقويض سلطة العقل، وهي سلطة لا بد منها، حتى للتقليد ذاته فيما يبدو. ذلك أنه لا بد من تبرير عقلي يستند إليه التقليد، وإلا فإن «تقليد الموحد لم صار أولى من تقليد الملحد، ومن يقول إن الله يرى، لم صار تقليده أولى من تقليد من ينفي الرؤية؟»^(٦٣). وإذن فإن (التقليد) يسقط هو ذاته، في غياب العقل تماماً. ذلك أن سلطة التقليد لا يمكن أن تكون هي المصدر النهائي للمعرفة، «ما دامت لا تنطوي في ذاتها ابداً على ما يشهد بوجوب التوقف عندها. وإذن فلا بد من أن يكون هناك معيار معين للاختيار بين المتنافسين. وهذا المعيار ينبغي أن يكون مقياساً معيناً خارجاً عن نطاق السلطات المتنافسة ذاتها»^(٦٤)؛ وأعني ينبغي أن يكون معياراً عقلياً. والحق أن الإنكار المعتزلي للتقليد يرتبط جوهرياً بكونه، أعني التقليد، يمثل التنظير الأيديولوجي - على مستوى المعرفة - لغياب الفاعلية الإنسانية، ومن هنا فإن العقلانية المعتزلية المضمون تعد، ولا جدال، تنظيراً أيديولوجياً - على صعيد معرفي - لحضور الفاعلية الإنسانية في العالم.

(٥٨) القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، ص ١٧٠.

(٥٩) الجويني: الإرشاد، ص ٨.

(٦٠) هنتر ميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، (دار نهضة مصر) القاهرة ١٩٧٥، ط ٢، ص ١٧٨.

(٦١) القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، ص ١٧٠.

(٦٢) القاضي عبد الجبار: المفتي، ج ١٢. النظر والمعارف، ص ١٢٣.

(٦٣) القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، ص ١٧٠.

(٦٤) هنتر ميد: الفلسفة، أنواعها ومشكلاتها، ص ١٧٨.

والحق أن الضرورة العقلية للمعرفة عند المعتزلة لا تتكشف فقط عن تنظير أيديولوجي لحضور (الإنساني)، بل وأيضاً، عن تميز الانطولوجيا المعتزلة - عن نظيرتها الأشعرية - باستقلال نسبي عن التدخل الإلهي في صورته المباشرة على الأقل. فاللافت أن المعتزلة قد «استشفوا إدراك وجود قوانين موضوعية في الطبيعة تجري وفقها الظاهرات الطبيعية كلها»^(٦٥). ومن هنا فإن (الطبيعة) - عند المعتزلة - قابلة للمعرفة دون عون خارجي وهكذا يتأدى المعتزلة من (إنسان) يتصف بقدرته على المعرفة (بذاته)، أعني دون عون خارجي، إلى (طبيعة) تقدم - بما تنطوي عليه من قوانين موضوعية - على الوجود بذاتها؛ أعني دون عون خارجي أيضاً. وهكذا على الدوام، يتكشف النسق المعتزلي عن البنية ذات الطابع الإحالي أو التعالقي المهيمنة عليه.

واللافت أن هذا الحضور للفاعلية الإنسانية، عند المعتزلة، قد تجاوز إطار التنظير في المعرفة والأخلاق إلى التجلي، بوضوح، في القضايا ذات الطابع الاجتماعي، كالأسعار والأرزاق مثلاً. فقد صار المعتزلة إلى «أن السمر من أفعال العبادة»^(٦٦)؛ أعني أنه يتحدد في ظل شروط من صنع الإنسان، في الأغلب. والحق أن القاضي عبد الجبار قد حاول، سيراً على معتزليته المهادنة، إضافة (السمر) إلى الإلهي والإنساني معاً، فصار إلى أنه «غير متمتع أن يضاف (السمر) إليه (أي الإنسان) وإلى الله سبحانه»^(٦٧). ولكن يبقى أن (فاعلية الإنساني) هي العنصر الأهم في (التسعين)^(٦٨)، وأما (الإلهي) فإنه يبقى له أنه أباح للإنسان ذلك^(٦٩).

وأما فيما يتعلق بالأرزاق، فقد صار المعتزلة إلى ضرورة إثبات فاعلية للإنسان، حتى يتجنبوا ما سلم به أصحاب القول بأن «كل من أكل شيئاً أو شرب، فإنما تناول رزق

(٦٥) حسين مروة: النزعات المادية، ج ١، ص ٧٨٢.

(٦٦) الجويني: الإرشاد، ص ٣٦٧.

(٦٧) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ١١ (كتاب التكليف)، ص ٥٧.

(٦٨) فالحق أن ذلك فقط، هو ما يبرر تدخل الإمام أو القائم بالأمر في التسعير وإذا رأى أن ما يجري من التسعير أنشأه بعض الظلمة، أو يؤدي إلى فساد يعم الفقراء وغيرهم، فإن له إذا كان الحال هذه أن يجبر على ضرب من السمر لا يتعدى، ويكون وجه الصلاح فيه غير خفي». أنظر: المصدر السابق، ص ٥٧.

(٦٩) المصدر السابق، ص ٥٨.

نفسه، حلالاً كان أو حراماً^(٧٠)، من أن الله، إذن، «يطعم ويرزق عباده طعاماً ثم يكتبه عليهم حراماً، فيوجب عليهم - على قبول ما أعطاهم - العقاب، ويحرمهم - يأخذ ما صير إليهم - الثواب، فقالوا - بذلك - بتجويز الرحمن ونسبوه إلى الظلم والمعدوان»^(٧١). وهكذا صار المعتزلة إلى إثبات فاعلية للإنسان - في الأرزاق -، تجنباً لنسبة الجور والظلم إلى الله، وذلك من حيث يتأدى غياب هذه الفاعلية إلى كون (الحرام) - الموجب للعقاب - رزقاً من الله كالحلال، وهذا ما صار إليه الأشاعرة بالفعل. وقد نادى إثبات هذه الفاعلية الإنسانية، في الأرزاق، إلى تجويز «أن يزيد الرزق بالطلب وينقص بالتواني»^(٧٢)، في حين يتأدى تغييبها إلى «أن من الواجب الكف عن طلب الرزق على كل حال؛ لأنه فيه ترك التوكل والشك فيما وعده»^(٧٣). وفي حين يتأدى إثباتها - أيضاً - إلى أن الإنسان «قد يأكل رزق غيره إذا غصب شيئاً وأكله»^(٧٤)، فإن تغييبها يتأدى - في المقابل - إلى أن «كل ما غصب غاصب أو أخذه من المال أخذاً غصباً، فهو من الله له بتقدير وعطاء ورزقه»^(٧٥). وهكذا فإنه بينما بدا إثبات فاعلية للإنسان، في مجال الأرزاق، سبيلاً للإثبات عدالة (السماء)، وتحقيق عدالة (الأرض)، فإن تغييبها قد تأدى إلى التضحية بالمعادلتين معاً. واللافت - على أي حال - هو الطابع الإحالي للعلاقة بين الإلهي والإنساني وهو الطابع المميز للبنية المهيمنة على النسق المعتزلي بأسره.

وإذا كانت البنية المعتزلية ذات الطابع التعالفي أو الإحالي، قد تأدت إلى ضرورة إثبات فاعلية للإنسان - وذلك من حيث يصعب تصور الإلهي (عادلاً) دون تصور الإنساني (فاعلاً)، فإنها تتأدى أيضاً إلى ضرورة إثبات فاعلية (الطبيعي) وموضوعيته، وذلك من حيث يصعب - كذلك - تصور الإلهي (حكيماً) دون تصور الطبيعي، إطاراً للفاعلية والنظام، أو الموضوعية. وإذن فإن «الاتجاه العام عند المعتزلة في مسألة علاقة الله

(٧٠) البغدادي: أصول الدين، ص ١٤٤.

(٧١) يحيى بن الحسين: الإحتجاج والرد، ص ١٧٠.

(٧٢) البغدادي: أصول الدين، ص ١٤٤.

(٧٣) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ١١، ص ٤٤.

(٧٤) البغدادي: أصول الدين، ص ١٤٤.

(٧٥) يحيى بن الحسين: الرد والاحتجاج، ص ١٧٢.

بالإنسان له صدهاء أيضاً في مسألة علاقة الله بالمادة أو بالعالم^(٧٦)، على معنى أن تصور الإنساني (فاعلاً) قد أحال إلى تصور الطبيعي أيضاً (فاعلاً)، وكلاهما - في النهاية - يميل إلى تصور الإلهي (عادلاً وحكيماً).

والحق أن ثمة ما يؤكد على أن المعتزلة قد أثبتوا فاعلية للطبيعي، أو - على الأقل - «أباحوا بعض الحرية للأشياء»^(٧٧). فقد صار معمر إلى «أن هيئات (أي الأعراض أو الكيفيات) الأجسام فعل للأجسام طبعاً»^(٧٨)، وأعني «أنه لا يوصف القديم بأنه قادر إلا على الجواهر، وأما الأعراض (أو الهيئات) فلا يجوز أن يوصف بالقدرة عليها، وأنه ما خلق حياة ولا موتاً ولا صحة ولا سقماً ولا قوة ولا عجزاً ولا لوناً ولا طعماً ولا ريحاً، وإن ذلك أجمع فعل الجواهر»^(٧٩)، وإما طبعاً (أي بطبيعتها) كالتار التي تحدث الإحراق، والشمس التي تحدث الحرارة، والقمر الذي يحدث التلوين، وإما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق»^(٨٠). ولقد صار معمر إلى حد «أن حدوث الجسم وفناءه عنده عرضان»^(٨١)؛ أعني أنهما من فعل الجسم ذاته. وإذن فقد بدا أن ثمة - في علم الكلام - تفسيراً لظواهر الطبيعة، من حيث كونها فعلاً للطبيعة، لا من حيث كونها صادرة عن الله، وذلك على العكس ما قطع به البعض^(٨٢). ولربما كان في إلحاح الشهرستاني - وهو بصدد التاريخ لأفكار المعتزلة - على أن «أكثر ميلهم أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين»^(٨٣)، دلالة قصوى على ذلك؛ أعني على تأمل الطبيعة في إطار (الطبيعي) دون (الإلهي).

(٧٦) يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص ١٥٠.

(٧٧) المصدر السابق، ص ١٥٣.

(٧٨) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، نشرة نبرج (لجنة التأليف والترجمة والنشر)، القاهرة ١٩٢٥، ص ٥٣.

(٧٩) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٢٠٤.

(٨٠) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٦٦.

(٨١) المصدر السابق، ص ٦٦.

(٨٢) دي. بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٦٨، والحق أن دي. بور نفسه قد صار، قبلاً، إلى أن قدرة الله المطلقة تنقيد - طبقاً للمعتزلة - في نطق الطبيعة بحكمته. أنظر: ص ٥٣.

(٨٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٥٦، ٧٥.

واللافت أن الفاعلية في العالم الطبيعي تتحقق (طبعاً) لا (اختياراً) - كالحال في العالم الإنساني - ذلك «أن كل ما جاوز حد القدرة (الإنسانية) من الفعل فهو - على قول النظم - من فعل الله تعالى يليجباب الخلقه؛ أي أن الله طبع الحجر طبعاً، وخلقه إذا دفعته اندفع، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً»^(٨٤). وإذن فإن ثمة - طبقاً للمعتزلة - «مقوماً ذاتياً باطنياً في الأجسام يجعلها تفعل من تلقاء ذاتها بموجب طبيعتها»^(٨٥)؛ هو الطبع. ويعني الطبع أو الطبيعة أن ثمة «للأشياء أساساً للنمو والتنظيم والحركة في ذاتها»^(٨٦)؛ وأعني أن ثمة قوانين موضوعية تنظم نموها وحركتها. وهكذا فإن الطبيعة - طبقاً للمعتزلة - ليست (مواتاً) يفتقر إلى أدنى فاعلية، بل (نظاماً) يستمد فاعليته من قوانين موضوعية تحكم سيره. والحق أن هذه القوانين الموضوعية، في الطبيعة، ذات مصدر إلهي. إذ (الطبع) - أو القانون الذي ينتظم سير العمليات الطبيعية - «هو - عند النظم - من فعل الله يليجباب الخلقه، وعلى قول معمر، فإن الكيفيات أو الأعراض «فعل للأجسام طباعاً، على معنى أن الله هيأها بحيث تفعل هيئاتها - أعراضها - طباعاً»^(٨٧). وإذن فإن الأثر الإلهي في الطبيعة هو - طبقاً للمعتزلة - ما تنطوي عليه من (قوانين ثابتة)، وليس ما تظهره من (فاعلية مهيمنة)، على نحو مباشر كالحال عند الأشاعرة.

ويدور أن هذا التصور المعتزلي للعالم الطبيعي في قبضة (قوانين منظمة)، لا هيمنة (قدرة مطلقة)، قد تأدى إلى تصور يعينه (الإلهي). ذلك أنه إذا كان الطبع - أو القانون الطبيعي - هو من (فعل الله) في الأشياء يليجباب الخلقه، فإن المعتزلة؛ وأعني النظم خاصة، وقد صاروا إلى «أن الباري تعالى ليس موصوفاً بالإرادة على الحقيقة، سواء لأفعاله أو لأفعال عباده»^(٨٨). إذ الإرادة لا بد فيها من خاطرين يأمر أحدهما بالإقدام والآخر بالكف، وبالطبع فإن الفعل الإلهي لا يكون - طبقاً للمعتزلة - عرضة للخاطرين، بل يكون - بسبب من عدل الله وحكمته - على جهة واحدة، هي الأصلح، ومن هنا تنتفي الإرادة على هذا المعنى ولكن تبقى الإرادة على معنى العلم. ذلك أنه «إذا وصف الله بالإرادة

(٨٤) المصدر السابق، ص ٥٥.

(٨٥) أحمد محمود صبيحي: في علم الكلام، ج ١، ص ٢٤٢.

(٨٦) ر. كولنجود: فكرة الطبيعة، (سبق ذكره)، ص ٩٦.

(٨٧) الخياط: الانتصار، ص ٥٣.

(٨٨) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٥٥.

شريعاً (في أفعاله)، فالمراد بذلك خالقها ومنشئها على حسب ما علم^(٨٩). وإذن فإن معنى كون الله مريداً لأفعاله - ومنها طبائع الأشياء وقوانينها أنها تكون على حسب ما علم، أو أنها، بالأحرى، علمه. وهكذا تكون قوانين الطبيعة - من حيث هي فعل الله - هي علم الله ذاته، أو أنها - على الأقل - تجلياً مباشراً له. ولعله يمكن التقدم بالتصور المعتزلي خطوة إلى الأمام؛ أعني إلى حلود التصور الإسبينوزي للقوانين الطبيعية بأنها ليست شيئاً إلا علم الله ذاته^(٩٠). واللافت - على أي حال - أن الطابع الإحالي لبنية النسق المعتزلي يتجلى - بوضوح - من حيث أن تصوراً (للطبيعي) يحيل إلى (تصور) بعينه للإلهي.

وإذن فقد بدا أن ثمة (بنية) ذات خصائص محددة تنظم كافة عناصر البحث المعتزلي في الإلهي والطبيعي والإنساني. لقد أمكن - رغم ما بين هذه المسائل من تباين - صياغتها في نسق شامل لا يجد أبداً أي تفسير بمعزل عن هذه البنية المعنية. ولقد تبذرت هذه البنية عن طبيعة تعالقية أو إحالية؛ وأعني أنها تتكشف عن ضرب من العلاقة التبادلية (reciprocity) بين كل من الإلهي والطبيعي والإنساني، حتى لقد لاح صعوبة تصور أي منهما بعيداً عن الآخر. وهذه الصياغة المعتزلية للبنية تتكشف عن مضمون مستدير لنسق تركزت لرويته للعالم في (الاستيعاب) دون (الاستبعاد). وبالرغم من الطابع النظري المحض لهذه البنية، إلا أنها ليست كياناً عقلياً مغلقاً يوجد على نحو ميتافيزيقي، بل إن البنية - بالأحرى - تتولد عن أصل اجتماعي فيما يقول جان بياجيه^(٩١). ولا جدال في أن صياغة نسق معتزلي تنتظمه (بنية) ذات طبيعة خاصة، يؤدي إلى أن يكون البحث في أي مسألة جزئية، عند المعتزلة، محكوماً بمجرد الكشف عن تجلي هذه البنية الخاصة في تلك المسألة الجزئية، وبالتالي سلب (الجزئية) عن تلك المسألة وإدماجها في نسق بنياني كلي تستمد منه المعقولة والتفسير. وهكذا تتحقق شروط العلم، حيث لا علم إلا بالكلي. ومن هنا فإن البحث في النبوة عند المعتزلة لن يتجاوز كونه محاولة لإدراك تجلي البنية المهيمنة على النسق بأسره فيها، وبالتالي سلب الجزئية عنها، وإدماجها في النسق الشامل، حيث المعقولة والتفسير.

(٨٩) المصدر السابق، ص ٥٥.

(٩٠) أسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسليسة.

(٩١) غزاد زكريا: الجلود الفلسفية للبنائية، (حوليات كلية الآداب - جامعة الكويت) ١٩٨٠، ص ٤٥.

النبوة... أو تجلي البنية^(٩٢):

إذا كانت المباحث المعتزلية، في الإلهي والطبيعي والإنساني، قد استوفت شرط (العلم) من حيث تكشف، جميعاً، عن التعبير عن بنية محددة تنظمها في نسق كلي واحد، فإن مبحث النبوة المعتزلي يستوفي، بدوره، شرط العلم، وذلك من حيث يعبر عن ذات البنية، وبالتالي ينلمج في النسق الكلي. فإذا تنصف هذه البنية بطابع إحصالي، فإن النبوة - طبقاً للمعتزلة - تعد (خطاباً إلهياً) يميل إلى (شرطه الإنساني)؛ وأعني أنه لا يتعلق فقط بمطلق الإرادة الإلهية، بل أيضاً، بدواعي المصلحة الإنسانية. فالخطاب الإلهي يتعلل - على قول المعتزلة - «بالمصالح المختصة بالمبعوث إليهم»^(٩٣)، وليس بمجرد مطلق الإرادة، وإلا كان أدخل في العبث. ومن هنا تتأتى ضرورة (الشرط الإنساني)، لا كمجرد إجلال (للإنساني) فقط، بل، والأهم، نزعاً للعبث عن الفعل - أي الخطاب الإلهي - وإضافته إلى الحكمة. والحق أن ثمة دواع أخرى تبرر ضرورة (الشرط الإنساني) للخطاب الإلهي؛ إذ يستحيل منطقياً، مجرد تصور الخطاب - أي خطاب - مع غياب أحد طرفيه، وكذا فإن (الخطاب القرآني) يتكشف عن ظهور فعال لهذا الشرط في تركيبه وبنائه، وأخيراً فإنه يستحيل تفسير التطور في الخطاب الإلهي - أو ما يعرف أصولياً بالنسخ في الشرائع - بمعزل عن هذا الشرط الإنساني، وإلا فإنه ابتداء، لا شك. وإذن فإن ضرورة (الشرط الإنساني)، في الخطاب الإلهي، لا تنفياً إبراز (فاعلية الإنساني) فقط، بل - والأهم - تأكيد (حكمة الإلهي) ومنطقية فعله أو خطابه. وعلى أي حال فإن النبوة المعتزلية، على العموم، تستوفي شرط (العلم)، وذلك من حيث تتكشف، لأول وهلة، عن البنية ذات الطابع الإحصالي المهيمنة على النسق بأسره. والحق أن تحليل كافة عناصر البحث النبوي المعتزلي ينبثق عن شمول هذه البنية لها.

(٩٢) أظهر الفصل السابق أنه يستحيل رصد بنية النسق الأشعري بأسره، وتجلي هذه البنية في النبوة كذلك، بمعزل عن الحوار مع المعتزلة. وهكذا بدأ الفصل بناءً صريحاً للنسق الأشعري، وبناءً ضمناً لنسق المعتزلة. والحق أن غشية التكرار هي ما استدفع إلى الإيجاز الذي لن يبدو كذلك إلا لمن يقف أمام هذا الفصل دون ما سبقه.

(٩٣) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ ١٥، ص ٢٠١.

(أ) - تعريف النبوة:

سبقَت الإشارة إلى أن في لفظ (النبى)، من حيث الاشتقاق، احتمالان: الأول إلى (النبأ) أو الخبر، والثاني إلى (النباوة) أو الرفعة. واللافت حقاً، أنه بينما يتكشف أحدهما عن (حضور إلهي) غلاب، فإن الآخر يتكشف عن (حضور إنساني) فعال؛ وأعني أنه بينما يكون لفظ (النبى) مشتقاً، في أحدهما، من كونه متلقي النبأ الإلهي وناقله، فإنه يكون مشتقاً، في الآخر، من كونه «ينبو ويسمو بفعله وملكته». وهكذا، بينما يكون (الفعل الإلهي) - أو نبأه - هو مصدر الاشتقاق في الأول، فإن (الجهد الإنساني) - أو نباوته ورفعته - هي مصدر الاشتقاق في الثاني. وبالرغم من احتفاظ المعترلة - وأعني القاضي عبد الجبار - بالاحتمالين معاً، إلا أن أكثر ميلهم كان إلى تقرير الاشتقاق المعبر عن الحضور الإنساني الفعال؛ وذلك من حيث يتسق - أولاً - مع تبنيهم تعريفاً اصطلاحياً بعينه للنبوة، ومن حيث أن كليهما - ثانياً - يتفقان ومجمل تصوراتهم العقائدية.

فقد صار المعترلة إلى أن لفظة (النبى) «مأخوذة من النبوة أو النباوة»^(٩٤)، وهي «الارتفاع عن الأرض»^(٩٥)، ومن هنا فإن لفظة النبي «تفيد الرفعة»^(٩٦) من جهة اللغة، وليس ثمة - من هذا الوجه اللغوي - (حظراً)^(٩٧) - كالذي أشار إليه (ستيفن أولمان) - على استخدامها في هذا المعنى على المموم، حيث «لا يقع فيها تخصص من هذا الوجه؛ لأنها تستعمل في كل رفعة»^(٩٨). ولكن (الحظر) قد أضيف إليها حقاً، من الوجه الديني؛ حيث «صارت في الشريعة والتعارف مستعملة في رفعة مخصوصة»^(٩٩)، واللافت في التحليل اللغوي المعترلي أنه قد ارتد باللفظة (النبى) إلى بنيتها الإنسانية الخالصة، وذلك قبل أن تتلبسها دلالات دينية أو إلهية خاصة. ويبدو أن هذا التحليل اللغوي يجد تفسيره

(٩٤) المصدر السابق، ص ١٤.

(٩٥) الرازي: مختار الصحاح، ص ٦٤٤.

(٩٦) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ١٥، ص ١٤.

(٩٧) أنظر الفصل الأول من (الباب الأول)، وانظر أيضاً: ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة، (سبق ذكره) ص ١٧٤ - ١٧٧.

(٩٨) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ١٥، ص ١٤.

(٩٩) المصدر السابق، ج ١٥، ص ١٤.

في القصد المعتزلي، تصور النبوة - اصطلاحاً - تقوم، أولاً، في (الجهد الإنساني)، ثم في (الفعل الإلهي).

فقد صار المعتزلة إلى أن النبوة، في الاصطلاح، تكون (رفعة وارتقاء)، لا هبة واصطفاء) كما بدا للأشاعرة. ذلك أنه في حين تقوم النبوة - طبقاً للأشاعرة - في مجرد (القول)؛ أعني «قول الله تعالى لمن يصطفيه: وأنت رسولي»^(١٠٠)، فإنها تقوم - طبقاً للمعتزلة - في (صفة الفعل)؛ أعني أنها «تؤول إلى صفات الأفعال»^(١٠١). إذ النبوة «جزاء على عمل»^(١٠٢)؛ وأعني أنها (رفعة مخصوصة) يستحقها (النبى)، لا على سبيل الابتداء الإلهي المطلق غير المبرر، بل «إذا قبل الرسالة، وتكفل بأدائها والصبر على عوارضها، استحق هذه المنزلة»^(١٠٣)، وإذن فإن النبوة - طبقاً للمعتزلة - تعد استحقاقاً على (فعل) من الإنسان، وليست ابتداء (بقول) من الله. حقاً لقد صار من المتأخرين؛ وأعني الجبائي خاصة، إلى نحو «أن تكون النبوة ابتداء»^(١٠٤)، ولكنه يبقى أن مجمل النسق المعتزلي لن يحتمل ابتداء مطلقاً، بل مبرراً. اللافت، على أي حال، أن (اللغوي) يحيل إلى (الاصطلاحى)^(١٠٥) في النبوة، وأن (الجهد الإنساني) يحيل إلى (الإصطفاء الإلهي). وهذا ما يؤكد على هيمنة (البنية)، التي تتسم بطابع إحالي أصلاً.

(ب) - وجوب النبوة أو ضرورتها:

صار المعتزلة «إلى أن ما يصدر عن الله هو فعل واحد - فعل ما هو أصلح»^(١٠٦).

(١٠٠) الجويني: الإرشاد، ص ٣٥٥.

(١٠١) المصدر السابق، ص ٣٥٥.

(١٠٢) القاضي عبد الجبار: المفني، ج ١٥، ص ١٦.

(١٠٣) المصدر السابق، ج ١٥، ص ١٦.

(١٠٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ١٢٢.

(١٠٥) أعني أن ردها - في اللغة - إلى (النبوة) يحيل إلى كونها - في الاصطلاح - (رفعة مخصوصة وارتقاء). وهكذا كما أن الرد الأشعري لها - لغة - إلى (النبأ) يحيل إلى كونها - اصطلاحاً - (هبة واصطفاء) ولكن بينما يقصد المعتزلة إجلال الإنساني، كان قصد الأشاعرة إطلاق الإلهي.

(١٠٦) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٤٦٤.

وإذن فالفعل الصادر من الله ليس - كما بدا للأشاعرة^(١٠٧) - مختصاً بضروب من (الجواز) لا يتميز بعضها من بعض، بل انه، بالأحرى، مختص بضرب من (الوجوب) أو الضرورة مستمد من كونه (الأصلح). وهكذا (الأصلح) هو شرط (الواجب)، حتى لقد «صار الواجب في حكم الضد للقيح»^(١٠٨) - لا للممكن أو الجائز - عند المعتزلة. واللافت أن (الأصلح) هنا، هو (الأصلح) للعباد^(١٠٩)؛ إذ (الأصلح) «إنما يجب من حيث أدى إلى غرض محمود»^(١١٠)، وهذا الغرض يستحيل عوده إلى الله، لأن (النقص) «إنما يلزم لو كان الغرض عائداً إليه»^(١١١). ومن هنا فإن «عوده - أي الغرض - إنما هو إلى المخلوق»^(١١٢). وعلى هذا فإن الوجوب في الفعل الإلهي، ذو أصل إنساني، وذلك من حيث يرتبط (بالأصلح). والحق أن الوجوب هنا، إنما هو وجوب حكمة، لا وجوب قهر واضطرار. إذ يتفيا التحليل المعتزلي للفعل الإلهي - على الوجوب - (إبراز الحكمة)، لا (إطلاق القدرة)، كالحال في التحليل الأشعري للفعل الإلهي، على الجواز. وهكذا فإنه بينما صار الأشاعرة إلى أن «المصحح للمقدورية هو الجواز، ولورفضناه لبقى إما الوجوب أو الامتناع، وهما يمتنعان من المقدورية»^(١١٣)، فإن بإمكان المعتزلة الصير إلى أن «المصحح للحكمة هو الوجوب، ولورفضناه لبقى إما الجواز أو الامتناع. وهما يمتنعان من الحكمة». وإذن فتأكيد الحكمة هو ما يبرر أن ما يصدر عن الله فعل واحد. . هو (الأصلح) أو (الواجب).

فالحق أن التصور المعتزلي للواجب في حكم (الضد) للقيح، يمكن أن يتأدى إلى أن (الجواز) - وهو ما يضاد الوجوب منطقياً - يرادف القبيح، وبالفعل فإن الجواز، من حيث

(١٠٧) الفزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٥٢.

(١٠٨) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ١٤ (كتاب الأصلح)، ص ٧.

(١٠٩) والمؤكد أنه الأصلح للإلهي كذلك؛ وذلك من حيث يبدو عادلاً وحكيماً، لا ظالماً وهابياً. وهكذا الإلهي والإنساني تجمعهما أبداً - حسب المعتزلة - هوية عينية واحدة، بحيث لا يتعين الإلهي وحده - بمنزل عن الإنساني - كروية صورية مطلقة ومجردة، كالحال عند الأشاعرة.

(١١٠) المصدر السابق، ج ١٤، ص ٤٥.

(١١١) الأملّي: غاية المرام في علم الكلام، ص ٢٣٠.

(١١٢) المصدر السابق، ص ٢٣٠.

(١١٣) الرازي: معالم أصول الدين، ص ٥٢.

يستبعد أي تبرير عليّ أو غائي للفعل الإلهي، يؤدي إلى إبطال حكمة الله وبيان عبثه. وذلك لأنه ولو لم يكن فعل واجب الوجود لغرض مقصود - مع أن الدليل قد دل على كونه حكيماً في أفعاله، غير عايب في إيداعه - لكان عابثاً، والعبث قبيح، والقيح لا يصدر من الحكيم المطلق والخير المحض^(١١٤). وهكذا فإن انتفاء الغرض أو الداعي (الموجب) للفعل يتأدى - طبقاً للمعتزلة - إلى العبث وإبطال الحكمة. ومن هنا فقد صاروا إلى أنه لا بد من غرض أو داعي لحدوث الفعل بحيث «له يفعل الفاعل أفعاله»^(١١٥). وأما إذا صار البعض إلى أن «الأكثر في استعمالهم - أي الداعي والغرض الموجبان للفعل - هو في المنافع والمضار، ولذلك يقل - أو يستحيل بالأحرى - استعمال هذه اللفظة في الله سبحانه، لما استحالت عليه المنافع والمضار»^(١١٦)، فإن المعتزلة قد أدركوا أنه «ولا يمنع كل ذلك من أن يستعمل - الداعي والغرض - على طريقة الاصطلاح، في كل ما له يفعل الفعل، حتى يطلق ذلك فيه تعالى، ما لم يؤهم ما لا يجوز عليه، فإذا اقترن به الإيهام وجب البيان والتفسير»^(١١٧)، ولقد سبق بيان أن (النقص) هو ما يمكن توهمه من ذلك، مما لا يجوز عليه، حيث «الفاعل بغرض مُستكمل بالغرض»^(١١٨)، وأما البيان والتفسير النافي للإيهام، فهو - على قول المعتزلة - أن الداعي والغرض غير عائدتين عليه، حتى لا يلزمه النقص، بل عودهما إنما هو إلى المخلوق. وإذن فإن الفعل الإلهي، عند المعتزلة، لا يتسم - كنظيره الأشعري - بالإطلاق، واللاتمحد، بل إنه - بالأحرى - يتحدد ويتخصص بالوضع الإنساني؛ وأعني أنه لا يجد تبريراً في ذات الله، حيث مطلق القدرة والإرادة، بل في ذات الإنسان، حيث دواعي الحاجة. واللافت أن تصوره هكذا؛ أي مبرراً بالإنساني، قد ارتبط - جوهرياً - بإثبات الحكمة للإلهي. وهكذا فإنه بينما ارتبط التحليل الأشعري للأفعال على الجواز برؤية للعالم بدءاً من الإلهي فقط، فإن التحليل المعتزلي للأفعال على الوجوب يرتبط - في المقابل - برؤية للعالم بدءاً من الإلهي يحيل إلى الإنساني والعكس.

(١١٤) الأملّي: غاية المرام في علم الكلام، ص ٢٣٠.

(١١٥) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ١٤، ص ٤٤.

(١١٦) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ١٤، ص ٤٤.

(١١٧) المصدر السابق، ج ١٤، ص ٤٤.

(١١٨) الطوسي: تلخيص المحصل (بذيل كتاب المحصل للرازي)، (سبق ذكره)، ص ٢٠٥.

وإذا كان ربط النبوة - أشعرياً - بمطلق القدرة والإرادة قد تآدى إلى أنها وليست واجبة أن تكون ولا ممتنعة أن تكون، بل الكون وأن لا كون بالنسبة إلى ذاتها وإلى مرجحها ميان^(١١٩)، أو أنها «ممكن يستوي طرفاه»^(١٢٠)، فإن ربطها - معتزلياً - بمصلحة المباد قد تآدى إلى «القول بجوبها عقلاً»^(١٢١). ذلك وأنه قد تقرر في عقل كل عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس، وثبت أيضاً أن ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح، فإنه واجب لا محالة؛ إذا صح هذا، وكنا نجوز أن يكون في الأفعال ما إذا فعلناه كنا عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وفيها ما إذا فعلناه كنا بالعكس من ذلك، ولم يكن في قوة العقل ما يُعرف به ذلك ويفصل بين ما هو مصلحة ولطف وبين ما لا يكون كذلك، فلا بد من أن يُعرفنا الله تعالى حال هذه الأفعال كي لا يكون عائداً بالنقص على غرضه بالتكليف. وإذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولاً مؤيداً يعلم معجز دال على صدقه، فلا بد من أن يفعل ذلك، ولا يجوز له الإحتلال به»^(١٢٢). وإذن فإن النبوة - طبقاً للمعتزلة - واجبة على الله، وكسائر الواجبات فإن وجوبها من العقل. وأما أنها واجبة على الله، فمن حيث أنها حسنة؛ إذ (الواجب)، عند المعتزلة، هو الحسن أو (الأصلح). ومن هنا فإن (الوجوب)، في النبوة، مشروط (بالحسن). إذ النبوة «متى حسنت وجبت، على معنى أنها متى لم تجب (أو لم تحسن) قُبِحت لا محالة»^(١٢٣). وإذن فإن وجوب النبوة يتأتى من كونها تنطوي على ما تتقوم به ذاتياً؛ أعني حسنها. إذ النبوة من حيث هي كذلك؛ أي من حيث لا تنطوي على مقوم ذاتي من حسن أو قبح، لا تخرج فقط عن حد الوجوب أو الامتناع، بل - والأهم - أنها تتجاوز التصور تماماً. إذ تغلو كذلك النوع من الفعل الذي لا يكون حسناً ولا قبيحاً، «وهذا الوجه (من الفعل) مما لا يصح وقوعه في أفعال الله سبحانه، لأنه عالم لنفسه، فلا يصح وقوع شيء منه من غير أن يعلمه. فلا بد من كون فعله حسناً أو قبيحاً»^(١٢٤). وإذ يستحيل القبح، لا في

(١١٩) الأملّي: غاية المرام في علم الكلام، ص ٣١٨.

(١٢٠) التتائزاني: شرح العقائد النسفية، ص ١٦٤.

(١٢١) الأملّي: غاية المرام في علم الكلام، ص ١١٨.

(١٢٢) القفاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٤.

(١٢٣) القفاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٤.

(١٢٤) القفاضي عبد الجبار: المفتي، ج-٦، ق ١ (كتاب التعليل والتجوير)، ص ١٣.

النوبة فقط، بل في سائر أفعاله، فإن النوبة فعل لا شك في حسنه، وبالتالي لا شك في وجوبه. وأما أن وجوب النوبة من العقل، فمن حيث أنها من مقتضيات (العدل)، ووجه اتصاله - أي النوبة - (بالعدل)، هو أنه كلام في أنه سبحانه وتعالى إذا علم أن صلاحنا يتعلق بهذه الشرعيات، فلا بد من أن يعرفنا لكي لا يكون مخلأ بما هو واجب عليه. ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه^(١٢٥). ومعلوم أن (العدل) هو أحد «الأصول الخمسة» (التي) لا يسع أحداً من المكلفين ابداً جهلها، بل تجب عليهم معرفتها^(١٢٦)، ولقد صار الخلاف، في تأكيد وجوب معرفتها عقلاً، «إلى أنه يلزم الطفل أن يبدأ بمعرفة نفسه، ثم يلزمه بعد ذلك أن يأتي بجميع معارف (التوحيد) و (العدل) بلا فصل»^(١٢٧). وإذن فإن الوجوب العقلي للنوبة يتأتى من كونها تتقدم على (العدل)، وهو أصل عقلي، أعني أن المعرفة به من ضرورات العقول.

واللافت أن الضرورة أو الوجوب في النوبة ذات أصل (إنساني)، لا (إلهي). إذ (الوجوب) مشروط (بالحسن)، والحسن يتعلق بالعباد؛ وأعني أن الغرض في النوبة والقصد، عائدان إلى (العبد)، لا إلى (الرب). ومع ذلك فإنه يمكن المصير - أو هكذا يبدو - إلى أنه لا وجه في النوبة لمصلحة العبد على مقتضى النسق المعتزلي. ذلك أن تصور المعتزلة للفعل البشري، على العموم، ينطوي في ذاته على ما يقوم به ذاتياً من حسن أو قبح، ثم الإقرار بقدرة العقل البشري على إدراك ما ينطوي عليه الفعل (ذاتياً) من حسن أو قبح، يمكن أن يؤدي إلى أن في العقول غنية عن النوبة، وذلك من حيث تتحقق المصلحة بها فقط. ومن المفارقات أن المعتزلة قد صاروا إلى إيجاب النوبة بدءاً من هذا التصور ذاته؛ أعني من تصور الفعل ينطوي على ما يقوم به (ذاتياً)، ومن تصور العقل قادراً على إدراكه. فقد تكشف التحليل المعتزلي للأفعال عن أن ثمة من الأفعال ما لا مدخل للعقل في معرفته، وهي (الالطاف). واللطيف وهو كل ما يختار عنده المرمه الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إلى إما إلى اختيار الحسن أو إلى ترك

(١٢٥) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٣.

(١٢٦) القاسم الرسي: الأصول الخمسة (ضمن رسائل العدل والتوحيد)، ج ١، ص ١٤٢.

(١٢٧) أحمد محمود صبيح: في علم الكلام، ج ١، ص ٢٠٦.

القيح»^(١٢٨). وحيث «أنه ثبت أن من دعا إلى الواجب، واختاره المكلف عنده، ولولاه كان لا يختار، وجب كوجوبه، وما يُختار عند القبيح على وجه لولاه كان لا يُختار (القبيح)، قَبِيح. (وإذ) ليس للعقل مدخل في معرفة الأفعال التي هذه صفتها»^(١٢٩)، لأنه إنما يُعرف بالعقل وجوب رد الوديعة، والإنصاف، وشكر النعمة، وقبح الظلم والكلب، والأمر بالقبيح، وغيرهما، وحسن الإحسان، والتفضل وغيره، فاما أن يُعرف به أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، وأن شرب الخمر يورث العداوة والبغضاء (فمحال)، فلا بد إذن أن يبعث الله تعالى من يعرفنا هذه الأمور إذا لم يكن هناك ما يقوم مقامه، فحسن لذلك بعثة الأنبياء»^(١٣٠). وقد يصير البعض إلى أنه لا وجه للمصلحة في هذه الأمور التي يبعث الله من يعرفنا إياها، أو أن وجه المصلحة فيها متقرر بالسمع لا بالعقل. ويأتي الرد المعتزلي بأن «الدليل العقلي، كما يدل على وجوب شكر المنعم، فكذلك يدل على وجوب العبادة للمنعم الأعظم، الذي اخترع وأحيا وعرض الدين والدنيا.. ولكنه (أي الدليل العقلي) لا يدل على أعيان الأفعال التي بها يُعبد، وعلى شروطها، وأوقاتها، وأماكنها؛ لأنها (العقول) لودلت على ذلك، لكان ذلك كدلائلها على سائر الواجبات العقلية، التي عند وجود سببها لا تختلف أحوال المكلفين فيه. فكان يجب أن تكون هذه أحوال هذه الأفعال (لـ) كان العقل يدل عليها، وكيف يدل العقل على أن الصلاة لا تكون عبادة، ومع الطهارة تكون عبادة، وحال الخضوع فيها وبها لا يتغير؛ وأن صوم يوم النحر لا يكون عبادة، وقبله يكون عبادة... وذلك يبين أنه لا مجال للمقليات فيه على وجه من الوجوه»^(١٣١)؛ أهني في أعيان الأفعال التي بها يُعبد وشروطها. وإذن فإن وجه المصلحة في الأمور التي يبعث الله من يُعرفنا بها، يتأتى - طبقاً للمعتزلة - من أنها تدل العبد على أعيان وشروط الأفعال

(١٢٨) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ ١٣، ق ١ (كتاب اللطف)، ص ٩.

(١٢٩) ذلك «أن ما يدل عليه العقل، هو ما فيه استدلال عقلي معلوم. فاما ما ليس هذا حاله، فلا دليل في العقل عليه. والعلم أن هذه الأفعال الطاف ومصالح يجري مجرى العلم بالغيب، وما سيقع من المكلف وما لا يقع، وما يقوي، دواهي، وما لا يقوي، فذلك لا يتأتى فيه الدليل العقلي». انظر: القاضي عبد الجبار: المغني، جـ ١٥، ص ٢٦.

(١٣٠) القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد)، جـ ١، ص ٢٣٥.

(١٣١) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ ١٥، ص ٢٧-٢٨.

التي يؤدي بها ما أوجبه العقل عليه من وجوب الشكر والعبادة للمنعم. واللافت، على أي حال، أن مبرر (السمع) ييلو قائماً في (العقل).

وإذا كان وجوب النبوة قد تأسس، أولاً، على أن ثمة من الأفعال ما لا مدخل للعقل في معرفته صفته، فإن ثمة من الأفعال وما له صفة في العقل قد يقرن بها الوجوب (أو الحسن) على وجه، والقيح على وجه^(١٣٣)؛ وأعني أن الفعل الواحد قد يكون حسناً من جهة وقيحاً من جهة أخرى. وإذا كان (كانط) لم يجد في مذهبه الأخلاقي العقلي الصارم، مكاناً لمثل هذه الأفعال، فصار (الواجب)، عنده، غير مشروط مطلقاً، فإن المعتزلة قد صاروا إلى وأن السمع يكشف - فيما يتعلق بهذا النوع من الأفعال - عن الوجه الذي يجب (أو يحسن) عليه^(١٣٣)، أو (يقبح) عليه، أو يكشف وعما يقارنه مما يقتضي حسنه أو وجوبه أو قبحه^(١٣٤). وإذا كان وجوب النبوة، هنا، مستمد من بيان وجوه الحسن والقيح، في نوع من الأفعال يقرنان فيه. والحق أنه لا خفاء، هنا، في وجه المصلحة.

ثمة إذن، عند المعتزلة، ضرب من الاحتياج الإنساني للنبوة. ولكنه ليس احتياجاً - كالذي عند الأشاعرة - يتكشف عن غياب (الإنساني) وسليته، بل إنه - بالأحرى - يتكشف عن حضوره وفاعليته. فإن مجرد كون النبوة تتقوم من (الاحتياج الإنساني)، يتكشف - منطقياً - عن حضوره الفعال في بنائها لا شك، وأما كونها تتقوم من مطلق الإرادة، فإنه لا يتكشف - في المقابل - إلا عن تغييب الإنساني، حتى ولو كان (الحاجة). وإذا فإنها (الحاجة)، بوصفها نتاجاً (للفاعلية)؛ أعني من حيث هي نتاج لتحليل طبيعة الفعل البشري، أو تصور الإنسان (فاعلاً)، وليست الحاجة بوصفها شكلاً من أشكال (السلبية)؛ أعني من حيث هي مجرد نتاج لتصور الإلهي منفرداً بالقدرة والفعل، على نحو مطلق، ودون أدنى تعلق إنساني، هي ما تتقوم به النبوة - طبقاً للمعتزلة - . ومن هنا وجه المصلحة فيها، وبالتالي حسنها ووجوبها.

واللافت أن الوجوب المعتزلي للنبوة، لم يتطور البتة بدءاً من غياب العقل

(١٣٢) المصدر السابق، ج ١٥، ص ١١٨.

(١٣٣) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ١٥، ص ١١٨.

(١٣٤) المصدر السابق، ج ١٥، ص ١١٩.

وانسحابه، بل - بالأحرى - من حضوره وإيجابه. ومن هنا فإنه إذا كان إمكان النبوة لا يتكشف - طبقاً للأشاعة - إلا عن عجز العقل وبأسه - وهو (عجز) ينطوي عليه العقل بما هو كذلك؛ وأعني أن عجزاً (ذاتياً) يقوم على نحو مطلق غير مشروط بوضعية العقل التاريخية -، فإن الوجوب المعتزلي يتكشف، في المقابل، عن قدرة العقل وفعله - وهي (قدرة) - تماماً كالعجز الأشعري - ينطوي عليها العقل بما هو كذلك؛ وأعني أنها قدرة (ذاتية) يقوم بها العقل (ذاتياً) ولكنها - عكس العجز - لا تقوم على نحو مطلق غير مشروط بوضعية العقل التاريخية، بل إن ثمة ما يطرأ (تاريخياً) لا (ذاتياً) من الغياب على هذه القدرة، ومن هنا تأتي النبوة «بتفصيل الجملة المستقرة في العقل»^(١٣٥)، أو - بالأحرى - إجلاء قدرته المضمرة، بسبب من التاريخ، لا من ذاته، على المعرفة، وإذن فالنبوة - طبقاً للمعتزلة - تقوم في حضور العقل وإيجابه لا في غيابه وانسحابه. ولا شك في كون ذلك يرتبط بجوهر الرؤية المعتزلية للنبوة، ضمن حدود إنسانية، لا في إطار المطلقات الإلهية.

وإذا كان غياب العقل يقدح - طبقاً للمعتزلة - في النبوة، وذلك من حيث يستحيل تصورها - أصلاً - إلا على قانون العقل، إذ هي بمعزل عن قانون العقل تبدو غير منطقية في ذاتها على ما يبرر حسنهما (أو وجوبهما)، فإن غياب النبوة أيضاً يقدح - طبقاً للمعتزلة - في العقل، ولكن ذلك لا يكون من النظر إلى النبوة من حيث هي كذلك؛ أعني بوصفها خطاباً إلهياً مطلقاً، دون أدنى تعلق (إنساني)، بل من النظر إليها من حيث هي إجلاء لقدرة (العقل) المضمرة - بسبب من التاريخ لا غيره - على بناء العالم وفق نظامه. وهكذا صار المعتزلة إلى «أن ما تأتي به الرسل لا يكون إلا تفصيل ما تقرر جملته في العقل»^(١٣٦)، إذ «العقل لا يستوفي جميع العلوم؛ لأنها لا تنحصر؛ وإنما يقرر فيها (العقول) العلم بالجميل والأصول، ثم يستبد العلم (وقد يكون السمع) بتفصيل ذلك، وبالفروع من جهة الأدلة؛ ولا يكون أحدهما مخالفاً للآخر، لأن ذلك لو وجب لوجب ألا يكون العقل، فيما نعلم فيه تفصيله، إلا متناقضاً؛ وفي ذلك قلب نفس العقل. وإنما يروم القوم أن يقدحوا في غير العقل طلباً لسلامة العقل. فإذا أداهم قولهم إلى القدح فيه (أي العقل)، فقد بلغ

(١٣٥) القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل المدلل والتوحيد)، ج - ١، ص ٢٣٦.

(١٣٦) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٥.

فساد ما قالوه النهاية^(١٣٧). وإذن فإن القدح في (السمع) من حيث هو العلم بالجميل والأصول المتقررة في العقل؛ أو من حيث هو المجلي لقدرة العقل على بناء العالم وفق نظامه، يؤدي إلى القدح في (العقل) ذاته، وذلك من حيث يتكشف عن تناقضه. وإذن فإنه ليس القدح في (العقل) فقط - وهذا ما صار إليه الأشاعرة - يتأدى إلى القدح في (النوبة)، بل وكذلك القدح في (النوبة) - وهذا ما صار إليه البراهمة - يتأدى إلى القدح في (العقل). وهكذا يتكشف التحليل المعتزلي للعلاقة بين العقل والنوبة عن تصورهما على نحو جدلي (Dialectic)، تنهار معه النظرة الصورية - عند كل من الأشاعرة والبراهمة - لكون أحدهما يستبعد الآخر ويفيه، لتفسح الطريق لنظرة جدلية دialeكتيكية، يكتسب فيها كل منهما ضرورته من (ضرورة) الآخر، لا من (نفي).

ولعله قد يُصار إلى هامشية (النبوي) وثانويته على مقتضى النسق المعتزلي، إذ (العقل)، عند المعتزلة، يطفى على الكثير مما هو - عند غيرهم، والأشاعرة خاصة - (النبوة). ففي حين يصير الأشاعرة إلى أنه «لا سبيل من ناحية العقل إلى إيجاب شيء»، ولا إلى حظره، ولا إلى إباحته^(١٣٨)، وأن كل ذلك - هو قوام الأخلاق - من فعل النبوة، وكذا فإن «الناس محتاجون - في كل ما يخص الدنيا - من تمييز الأغلبية عن الأدوية والسموم القاتلة إلى سمع وتوقيف، وإن الواجب أيضاً أن يكون العلم أصل (الطب) موثقاً عليه ومأخوذاً من جهة الرسل عليهم السلام»^(١٣٩)، فإن المعتزلة قد صاروا إلى أن التحسين والتقييب - وهو قوام الأخلاق - يكون من العقل، وكذلك فإنه «وجب أن يرجع العاقل، مع كمال عقله، في طلب مصالح دنياه، إلى أن يعرف بالتجارب حال السموم القاتلة، والأدوية النافعة، والأغلبية التي بها يقوم البدن، ومفارقتها لغيرها، ولا يتم كل ذلك إلا بما يحل محل الأخبار، لأن التجارب تضمن ذلك وتقتضيه»^(١٤٠). ومن هنا فإن النبوة، عند المعتزلة، لا تتعلق - فيما تراهي للأشاعرة - إلا «بالعلم بوجوب بعض الواجبات، وحسن بعض المحسنات، وقيح بعض المقيحات.. (وذلك) كوجوب الصلوات

(١٣٧) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ١٥، ص ١١١-١١٢.

(١٣٨) الباقلاني: التمهيد، ص ١٢١.

(١٣٩) المصدر السابق، ص ١٢٩.

(١٤٠) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ١٥، ص ٤٦.

وتقديرها، والزكوات، ونصابها، وحسن إيجاب الدية على العاقلة، وتقبل الحجر، والسعي بين الصفا والمروة، وقبح شرب الخمر، والوطء بغير عقد ولا ملك يمين، وقبح ترك الصلوات وما جرى مجرى ذلك، مما لا سبيل إلى العلم بوجوبه وقبحه وحسنه من ناحية العقل^(١٤١). وإذن فإن العقل المعتزلي مما يستقل (بمصالح الدنيا)، وأما النبوة فإنها تدل على (مصالح الدين)، أو تدل على أعيان الأفعال التي بها يُعبد، وعلى شروطها، وأوقاتها وأماكنها^(١٤٢). ومع أنه لا شك في حقيقة ذلك، إلا أنه لا يدل البتة على ما ارتآه الأشاعرة من هامشية النبوة وثانويتها على مقتضى النسق المعتزلي. إذ النبوة، في النسق المعتزلي، تكتسب دلالتها القصوى من أن (الدين) - وهي مصدره - يمثل سنداً وضمانة (للدنيوي). فقد صار المعتزلة - وكذا الفلاسفة - إلى أن وكل واحد من الناس قلماً يستقل بنفسه وفكرته، وحوله وقوته، في تحصيل أغراضه الدنيوية، ومقاصده الأخروية إلا بيمين ومساعد له من نوعه. وإذ ذاك فلا بد من أن تكون بينهم معاملات، من عقود وبيعات وإجازات ومناكحات، إلى غير ذلك، مما تتعلق به (الحاجات)، وذلك لا يتم إلا بالانقياد والاستسخرار من البعض للبعض، وقلماً يحصل الانخضاع والانقياد من المرء لصاحبه بنفسه، مع قطع النظر عن مخوفات ومرغبات، دينية وأخرية، وسنن يتبعونها، وأثار يقتنون بها، وذلك كله إنما يتم ببيان ومشرع يخاطبهم ويفهمهم من نوعهم؛ وفاء بموجب عناية المبدأ الأول بهم^(١٤٣). وإذن فإن النبوة - حسب المعتزلة - تمثل سنداً للدنيوي، وذلك من حيث أنه لا بد لمصالح الدنيوي من مرغبات دينية وأخرية. واللافت أن المعتزلة، من حيث تغيبوا في الدين سنداً للدنيوي فقط، وإنما يؤكدون على أن (الدنيوي) ليس خلوياً من أي بناء، بحيث لا يجد بناءه كاملاً إلا في الديني، وإنما ينطوي (الدنيوي) على بناء لا يجد في (الديني) إلا ضماته وسنده. وهكذا يبدو (الديني)، عند المعتزلة، (كالإلهي) عند كائنا؛ كلاهما يمثل سنداً وضمانة لعالم

(١٤١) الباقلاني: التمهيد، ص ١٢٤.

(١٤٢) القاضي عبد الجبار: المغني، ج-١٥، ص ٢٧.

(١٤٣) الأمدي: غاية المرام في علم الكلام، ص ٣١٩. ورغم أن هذه الفكرة - التي تؤسس النبوة اجتماعياً - قد تكون من إضافات علم الكلام المتأخر الذي اختلط بالفلسفة حتى لم يعد يتميز عنها، أو منها مما يمكن قبوله على مقتضى النسق المعتزلي. ولعلها تمثل لا وعياً للنسق ظل مكبوتاً إلى أن أجلاه الأمدي.

قائم بذاته، ولو إلى حد. وهي ضمانته تبلغ من الضرورة حد أن الإنسان، إن لم يجدها ماثلة في النبوة - كالحال عند المعتزلة - فإنه يضطر إلى التسليم بها كأحد مصادر العقل العملي عند كانط^(١٤٤).

وهكذا يتكشف وجوب النبوة عن حضور (الإنساني) أبداً، إذ (الوجوب) قد تراءى - أولاً - ذا أصل إنساني. ومن جهة أخرى فإن تصور هذا الوجوب من العقل يحيل إلى قدرة العقل الإنساني وفاعليته في المعرفة. ومن هنا فإن النبوة طبقاً للمعتزلة تعد (خطاباً إلهياً) مشروط (إنسانياً)؛ وأعني أنها لا تتكشف عن طبيعة أحادية مطلقة، كالحال عند الأشاعرة، بل تتكشف عن طبيعة (إلهية وإنسانية) معاً، وذلك من حيث تُظهر تفاعل الإلهي والإنساني معاً، وليس استبعاد أحدهما للآخر. ولا جدال في أن هذا الحضور للإلهي والإنساني معاً، إنما يمثل حضوراً مباشراً للبنية المهيمنة على النسق بأسره.

وأخيراً، فإن الوجوب يتكشف - حسب المعتزلة - عن أن ثمة ما يتقوّم به الشيء (أو الفعل) ذاتياً؛ وأعني أن الشيء ينطوي في (ذاته) على ما يبرر وجوده. ومن هنا فإن حصوله في الوجود، إنما يبين بمجرد تأمل ذاته، دون التعميل على سند خارجي. وإذا طبقاً للمعتزلة، على قانون الوجوب، فإنه من المحتم أن يسري عليها ذلك؛ وأعني أنها تنطوي - بدورها - على ما تتقوّم به ذاتياً. وإذاً فإن حصولها في الوجود مما يبين بنفسه، لا بغيره. وهكذا فإن الأساس النظري للمعجزة، من حيث هي علامة (خارجية) تتقوّم بها النبوة، ينهار ويتقوض تماماً. وقد اقتضى ذلك ضرباً من البناء المعتزلي للمعجزة، بوصفها شهادة (باطنية)، يبين تماماً البناء الأشعري لها. ومن حسن الطالع أن هذا البناء ذاته، يمثل استلهاماً جوهرياً للمعجزة الحقة في الإسلام.

(ج) - المعجزة:

لعله بدا أن ثمة ضرباً من الاتساق بين الإمكان الأشعري وبين بناء المعجزة، بوصفها علامة خارجية. إذ النبوة - على قانون الإمكان والجواز - مجرد فعل جائز يفترق إلى

(١٤٤) والحق أن ثمة بين المعتزلة وكانط تماثلاً لافتاً، وهو تماثل يتجاوز مجرد اتفاقهما في القصد إلى بناء (الدين في حدود العقل وحده)، إلى أن هذا القصد لا يتحقق في إطار العقل النظري، بل (العملي).

أي ضرورة أو مقوم ذاتي. وإذن فإن حصولها في الوجود لا يبين بنفسه، بل بغيره. إذ الجواز يعكس ضرباً من التكافؤ بين حصولها في الوجود وبين علمه، ومن هنا فإنها تقتضي ما يدل على حصولها في الوجود؛ وأعني فعلاً أو علامة (خارجية) تتقوم بها، بعد أن اختلفت إلى ما تتقوم به (ذاتياً)، وهذا الفعل أو العلاقة هي المعجزة. وهكذا الإتساق بين تصور النبوة تفتقر إلى ما تتقوم به (ذاتياً)، وبين تصور المعجزة مقوماً (خارجياً). وليس من شك في أن ما يتبدى بين (الوجوب) المعتزلي للنبوة، وبين بناء المعجزة، على هذا النحو، هو ضرب من المازق. ومن حسن الطالع أنه مازق مشروط؛ أعني أنه لازم فقط عن تصور المعجزة مقوماً (خارجياً)، وأما تصورها مقوماً (ذاتياً)، فإنه يتبدى - لا جدال - عن ضرب من الاتساق مع الوجوب المعتزلي للنبوة.

وبالرغم من أن أكمل محاولة لبناء المعجزة وردت في وثيقة معتزلية^(١٤٥)، لم تكن (معتزلية) حقاً. إذ التزم القاضي عبد الجبار حلود البناء الأشعري للمعجزة، من حيث هي مقوم (خارجي) للنبوة، لئلا وكان محاولته مما لا يتسق ومقتضيات رأي في النبوة ما تتقوم به (ذاتياً)، وبالتالي فإن حصولها في الوجود مما يبين بنفسه لا بغيره. ومن هنا القول بلا معتزلية محاولته، ومن هنا، أيضاً، إغفالها، إذ في البناء الأشعري للمعجزة، عن رصدها، غناء. وبالرغم من ذلك، فإن ثمة مَنْ صار من المعتزلة إلى بناء المعجزة، بوصفها مقوماً (ذاتياً) للنبوة؛ أعني يقوم في ذاتها، لا خارجها. وثمة - بالتالي - من صار إلى نقض المعجزة بوصفها مقوماً (خارجياً) للنبوة. وإذا كان البناء الأشعري للمعجزة قد ارتبط - فيما سبق - بتصور بعينه (للطبيعة)، فإن البناء المعتزلي للمعجزة يرتبط، بدوره، بتصور (للطبيعة) تنطوي - هي الأخرى - على ما تتقوم به ذاتياً.

من بناء الطبيعة إلى بناء المعجزة:

نادى المعتزلة إلى أن الطبيعة، كسائر ما عداها تنطوي على ما تتقوم به (ذاتياً). فإن ثمة «مقوماً ذاتياً باطناً في الأجسام يجعلها تفعل من تلقاء ذاتها، أو بموجب طبيعتها»^(١٤٦). وهكذا فإن أهم ما يترتب على تقوم الطبيعة (ذاتياً)، أنها فاعلة بذاتها.

(١٤٥) القاضي عبد الجبار: المفتي جـ ١٥، ص ١٦٨ - ٢٧٠، وكذا شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٨ - ٥٧٢.

(١٤٦) أحمد محمود صبيح: في علم الكلام، ج ١، ص ٢٤٢.

ومن هنا فإن المعتزلة قد «أباحوا بعض الحرية (أو الفاعلية) للأشياء»^(١٤٧)، فصار (معمر) إلى أن الأغراض هي فعل الجواهر بطبيعتها، وصار الجاحظ أيضاً إلى أن أثبت الطبائع (الذاتية) للأجسام، وأثبت لها - تبعاً لذلك - أفعالاً مخصصة بها^(١٤٨). واللافت أن هذه (الفاعلية) ليست تصدر عن الصدفة أو الإتفاق، بل الطبيعة أو الطبع، الذي هو من فعل الله بإيجاب الخلقة على قول النظم، تتحكم في هذه الفاعلية. ويعني هذا الطبع أو الطبيعة أن ثمة «للأشياء أساساً للنمو والتنظيم والحركة في ذاتها»^(١٤٩). وهذا يعني أن ثمة أساساً موضوعياً في الطبيعة ينتظم حركتها وتنموها. وهكذا تأدى المعتزلة إلى أن ثمة قوانين موضوعية قائمة في الطبيعة تنتظم فاعليتها. وإذن فإن الطبيعة - طبقاً للمعتزلة - ليست (موثلاً) يستمد فعله من مصدر خارجي، على غير قانون ثابت، بل (نظاماً) فاعلاً بذاته، على أساس قانون موضوعي ثابت؛ وأعني أنها طبيعة في قبضة (قوانين، منظمة) تفعل بها، لا هيمنة (قدرة مطلقة) تخضع لها.

ويبدو أن هذه القوانين الطبيعية قد بدت للمعتزلة بمثابة علم الله ذاته. إن (الطبيعة) - من حيث هي فعلاً لله - إنما أنشأها الله، لا على حسب ما أراد؛ حيث لا يوصف بالإرادة على الحقيقة، بل على حسب ما علم^(١٥٠). فبدا وكأن إنشاء الطبيعة على حسب العلم يعني أن إنتظامها، على نحو معين من النظام، يعد تجلياً مباشراً لعلمه، إن لم يكن هو علمه ذاته. وإذن فقد صار المعتزلة إلى حد الدنو من التصور الإسيونزي للقوانين الطبيعية ليست شيئاً إلا علم الله ذاته. وإذا كان إسيونزا قد تأدى من ذلك إلى أنه «ولا يحدث شيء في الطبيعة مناقض لقوانينها العامة، أو حتى لا يتفق مع هذه القوانين أو لا يصدر عنها بوصفه نتيجة لها. إذ لو حدث شيء في الطبيعة يناقض قوانينها العامة، كان هذا الشيء مناقضاً أيضاً لأمر الله وعقله وطبيعته»^(١٥١). - أي أنه أنكر المعجزة، بوصفها خرقاً للطبيعة، لأنها تكون بذلك خرقاً لعلم الله ذاته -، فإن من المعتزلة، أيضاً، من صار إلى حد الإنكار الصريح لتلك المعجزات، ولمبررات قد لا تختلف في جوهرها عن

(١٤٧) يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص ١٠.

(١٤٨) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٧٥.

(١٤٩) ر. كولنجود: فكرة الطبيعة، ص ٩٦.

(١٥٠) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٥٥.

(١٥١) إسيونزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٢٢٣.

المبررات الإسيبنوزية. فقد صار النّظام إلى إنكار معجزة إنشقاق القمر. واللافت في إنكاره أنه لم يقف عند حد الشك في طريق تواترها فقط، بل تعداه إلى «أن جامع أجزاء القمر لا يقدر على تفريقها»^(١٥٣). إذ الجمع، من حيث هو مراد الله، قد تحقق - على أصل النّظام في إنكار إرادة الله وإستبدالها بالعلم - على حسب ما علم، ومن هنا فإن تفريق أجزائه يعد - لا شك - نقضاً لهذا العلم. وكذا فقد أنكر النّظام سائر المعجزات، من هذا النوع، مثل «تسبيح الحصا في يده، ونبوع الماء من بين أصابعه»^(١٥٤). ورغم أن كتب الكلام لم تذكر من بين المعتزلة، غير النّظام، ممن ينكر هذا الضرب من المعجزات، فإنه يبقى التأكيد على أن هذا الضرب من المعجزات هو مما يستحيل أثبتة على مقتضى النسق المعتزلي. إنه يستحيل، أولاً، على قانون (الطبيعة)، وذلك من حيث تنطوي على قوانين موضوعية ثابتة، أدنى أن تكون هي علم الله ذاته، ويستحيل، ثانياً، على قانون (العقل)، وذلك من حيث يقرر أن ثمة ما تقوم به النبوة (ذاتياً)، وإذن فإنها في غير حاجة إلى ما تقوم به (الخارج). ومن هنا فإنه يمكن الإطمئنان - حتى ولو غاب ذكر النّظام - إلى أن إنكار هذا الضرب من المعجزات هو مقتضى النسق، أو - بالأخرى - لا - وصيه المضمهر.

وإذ أدرك المعتزلة إستحالة المعجزة هكذا، أعني بوصفها مقوماً خارجياً للنبوة، فإنهم قد تأدوا إلى تصورها مقوماً (باطنياً) للنبوة؛ وأعني أن علامة صدق النبوة تقوم في (باطنها) لا خارجها. ومن هنا صار تمامة بن أشرس وأتباعه من القدرية (المعتزلة) إلى أنه «لا يحتاج النبي في الحجة على نبوته إلى أكثر من سلامة شرعه وما يأتي به، من التناقض فيه»^(١٥٥)، وهكذا في حين صار الأشاعرة إلى أنه «لا دليل على صدق النبي غير المعجزة»^(١٥٦)، بوصفها سلطة خارجية تستمد فاعليتها من كون النبوة لا تنطوي على ما تقوم به ذاتياً، فإن المعتزلة يتأدوا، في المقابل، إلى أن «لا دليل على صدق النبي غير سلامة شرعه من التناقض. إذ النبوة، هنا، تنطوي في ذاتها على ما يتمكن به (العقل) من الحكم على صدقها. وقد يُصار إلى أن مجرد «سلامة الشرع عن التناقض، لا يمثل

(١٥٢) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٣٥.

(١٥٣) الأسفرائيني: التبصير في الدين، ص ٤٤.

(١٥٤) البغدادي: أصول الدين، ص ١٧٦.

(١٥٥) الجويني: الإرشاد، ص ٣٣١.

معجزة. والحق أنه ليس كذلك على طريقة الاشارة فقط، وأما - طبقاً للمعتزلة - فإن ثمة (معجزة) أكثر جوهرية تقوم في شهادة (العقل)، لا شهادة (الخارج). وهي الأكثر جوهرية، من حيث أنه لا يمكن البرهنة على النبوة - وهي ذات مضمون عقلي - إلا بشهادة من (العقل) لا من (خارجه). ومن جهة أخرى، فإنه بينما يقوم صدق النبوة - طبقاً للاشارة - في (الإضافة) من (الخارج)، مع ما يعنيه ذلك من علم الثقة في مضمونها، فإن الثقة في هذا المضمون ذاته هي ما تأدى بالمعتزلة إلى تصور علامة صدقها تستمد من (التأمل) في الداخل، ولا جدال في أن هذا الضرب من المعجزة هو ما يقتضيه النسق المعتزلي، وذلك من حيث يتسق، أولاً، مع تصور الطبيعة تنطوي على قوانين موضوعية ثابتة لا سبيل إلى خرقها. . وهنا لا خرق، ومن حيث يتسق، ثانياً، مع قانون العقل، الذي يقرر أن ثمة ما تقوم به النبوة (ذاتياً)، وإذن فإنها في غير حاجة إلى ما تقوم به من الخارج. ومن هنا فإنه يمكن الإطمئنان - حتى ولو غاب ذكر تمامة - إلى أن هذا الضرب من المعجزات هو مقتضى النسق المعتزلي، أو - بالأحرى - لا - وعيه المضمّر.

ومن العجيب حقاً أن هذا الضرب من المعجزة، طبقاً للمعتزلة، هو مما يتفق مع الطبيعة الخاصة للمعجزة الأهم في الإسلام. إذ الحق أنه لا يمكن النظر إلى المعجزة الأهم للنبي محمد (ﷺ) . في إنفصال عن الطبيعة الباطنية الخاصة لذات دعواه. فإن هذه المعجزة؛ أعني معجزة القرآن، تبلور بوصفها تقوياً (ذاتياً) لا (خارجياً) للنبوة. وهكذا تتوحد المعجزة مع ذات الدعوى، بحيث يغدو إلتماس صدقها قائماً في (التأمل) في (ذات) الدعوى، لا في (الإضافة) من خارجها^(١٥٦). ويبدو أن هذا التصور المعتزلي

(١٥٦) ولعله بدا - للاشارة أنفسهم - أن التماس صدق النبوة (خارجية) ليس بمنجاة من (القلح). ومن هنا صاروا إلى أن الإعجاز في نظم القرآن وبلاغته، أبلغ في بابه وأعلى من إبراء الأكاه والأبرص، وإحياء الميت، وقلب العصا ثعباناً وأمثال ذلك، لأجل اعتقاد البراهمة وكثير من الناس أن ما يظهر من ذلك، إنما يتم بحيل ومخاريق وأسباب يتوصل بها إلى التوهم في ذلك. فربما اعتقد المعتزلة أن من أحيا ميتاً لم يحيه على الحقيقة بعد الموت، وإنما سدره وخلعه بضروب من الأقوية والمسومات حتى بطلت حركته، فيصوره في أعين الناس ميتاً، ثم زالت مدة خدره، وقدر عمل ذلك النواء. وربما سقاه شيئاً ونفخ فيه ما يضاد عمل ذلك النواء المسدر، فعاد الشخص ناطقاً. فظن المشاهدون للملك أن أحيا الميت وليس الأمر كذلك. أنظر: الباقلائي: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، ص ٣٦. وانظر أيضاً: (حاشية) (٢٧٩)، -

للمعجزة يعكس أيضاً، تطوراً في طبيعة المعجزة، من كونها (شهادة خارجية) (Extrinsic Testimony) إلى كونها (شهادة باطنية) (Intrinsic Testimony)، وهو تطور فرضه - لا شك - تطور وعي البشر ذاته، وذلك من حيث يظهر الوعي، في تطوره، توجهاً من (الخارج) إلى (الداخل)، على الدوام. ومن هنا فإنه إذا كانت النبوة تتكشف، طبقاً للمعتزلة، عن تحقق أقصى درجات تطور الوعي؛ وذلك من حيث أن إدراك الوحدة الباطنية بين الإلهي والإنساني قائمة من وراء انفصالها الظاهر، فإن المعجزة من حيث استحيل من كونها (شهادة خارجية) إلى كونها (شهادة باطنية) تتكشف عن هذا التحقق ذاته. وهكذا يجد التصور المعتزلي، للمعجزة مقوماً (باطنياً) لدعوى النبوة، أساسه النظري، لا في (الدين) فقط، وأعني من حيث يستحيل النظر إلى المعجزة الأساسية لنبوة محمد (صلعم)، في انفصال عن الطبيعة الباطنية لذات دعواه، بل - وأيضاً - في (العقلي)، وذلك من حيث أن وعي البشر ذاته، يتكشف، في تطوره، عن ذات القصد الذي لم تكن معجزة محمد (ﷺ) إلا مجرد مجلى له.

واللافت أن البناء المعتزلي للمعجزة يتكشف، على نحو صريح، عن حضور لعالٍ للبنية المهيمنة على النسق بأسره. وذلك من حيث أنه لم يتفيا - عكس البناء الأشعري - إطلاق قدرة الإلهي فقط، وفي غياب تام للإنساني والطبيعي. بل إن ثمة حضوراً فعالاً للإنساني والطبيعي في بناء المعجزة عند المعتزلة. وإذ صار المعتزلة إلى تصور الطبيعة (فاعلة)، تتنظم فاعليتها قوانين موضوعية ثابتة، هي أدنى إلى أن تكون تجلياً مباشراً لعلم الله ذاته؛ وإذن فإنها مستحيلة الإنخراق، حيث إنخراقها يعد نقضاً للعلم الإلهي، فإن هذا التصور للطبيعة قد أحال إلى تصور للمعجزة المعتزلية، (شهادة باطنية) تقوم على الإلتماس الباطني للصدق، وليس (شهادة خارجية) لا تقوم إلا على سبيل الخرق. ومن جهة أخرى. إن التصور المعتزلي للإنسان (فاعل) بذاته، قد أحال إلى بناء المعجزة، ضمن شروط إنسانية محددة، لا في إطار فاعلية إلهية مطلقة. ومن هنا التادي إلى بناء المعجزة على قانون العقل، بحيث إن قضى (العقل) بأن ثمة ما تتقوم به الأشياء والأفعال - ومنها النبوة - (ذاتياً)، ولذا فإن حصولها في الوجود إنما يبين بنفسه، لا بغيره، فإن ذلك

= من الفصل الرابع. والمهم أن يبدو وكان المعجزة مقوم باطن في ذات الدعوى، لا خارجها، هي الأبلغ في الدلالة على الصدق، حتى طبقاً للأشاعرة.

يميل إلى تصور (المعجزة) علامة (ذاتية)، على الصدق، في باطن الدعوى، وأعني أنها دليل (ذاتي) مستمد من (داخل) الدعوى (بالتأمل)، وليست دليلاً (خارجياً) مستمداً من (خارج) الدعوى (بالإضافة). وإذ يعكس بناء المعجزة هكذا، انتقالاً من (الخارج) إلى (الداخل)، فإنه يتفق وبناء الوعي الإنساني نفسه؛ وذلك من حيث يُظهر - في تطوره - ذات (الثابت)؛ وأعني الانتقال من (الخارج) إلى (الداخل). وليس من شك في أن هذا الاتفاق بين بناء المعجزة وبناء الوعي ذاته، يتأدى إلى أن ثمة حضوراً فعالاً (للإنساني) في بناء المعجزة. وإذن فإن بناء المعجزة - عند المعتزلة - قد أحال، أو أنه انعكس هو ذاته، عن تصور بعينه للإنساني وكذا الطبيعي، ومن حسن الطالع أنه تصور لهما (فاعلين) على الحقيقة، لا مجرد المجاز. وهكذا يتكشف بناء المعجزة المعتزلي عن بنية ذات طابع إلهي، هي ذاتها البنية المهيمنة على النسق بأسره.

النبوة . من (الوجوب النظري) إلى (الوقوع الفعلي):

كان من الحتم أن يتأدى الوجوب (العقلي) للنبوة، عند المعتزلة، إلى وجوب (واقعي)؛ وذلك من حيث أن «كل ما هو عقلي واقعي»، بلغة هيجل. ومن هنا صار المعتزلة إلى أن نبوة محمد (ﷺ) واقعة بالإضطرار؛ إذ «قد علمنا بإضطرار أن محمداً هو الذي كان بمكة، ثم هاجر إلى المدينة، وأنه كان يدهي النبوة، ويجعل الدلالة على نبوته القرآن، ويتحدى به العرب. كل ذلك بالنقل المتواتر، كما نعلم البلدان وأخبارها وأخبار الملوك بالنقل، وهذا مما لا يقع فيه التنازع»^(١٥٧). ولا بد من التأكيد على أن التنازع ليس يقع في ذلك، لمجرد النقل المتواتر «الذي يوجب العلم الضروري من حيث يستحيل التواطؤ على وضعه، وهو فقط طريق العلم بالنبوة عند الأشاعرة»^(١٥٨)، بل - والأهم - لأن الوجوب العقلي للنبوة يقتضي وقوع النبوة ضرورة. ومن هنا فإنه بينما يتكشف الانتقال من الوجوب العقلي للنبوة إلى وقوعها فعلاً، عن ضرب من الإتساق والمنطقية، فإن الانتقال من الإمكان والمجاز العقلي للنبوة عند الأشاعرة، إلى وقوعها فعلاً، يتكشف عن ضرب من الحاجة إلى (مبرر) من الخارج، وأعني أنه لا يتكشف عن ذات الإتساق والمنطقية.

(١٥٧) القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، ص ٢٣٨.

(١٥٨) البندادي: الفرق بين الفرق، ص ٣١٢.

واللافت أنه إذا كان الأشاعرة قد إلتمسوا - تبعاً لذلك - إثبات الوقوع في المعجزة الحاصلة أو حتى النسخ، بوصفهما أفعالاً خارجية تبرر الانتقال من (الإمكان إلى الوقوع)، فإن المعتزلة - في المقابل - قد إلتمسوا إثبات الوقوع، لا في المعجزة الحاصلة أو النسخ على هذا النحو؛ أعني بوصفهما أفعالاً خارجية^(١٥٩)، بل في البناء الداخلي للنبوة ذاته؛ وأعني أن إثبات (وقوع النبوة) يتأتى من (ذاتها)، لا من (خارجها). فالنبوة تنطوي في ذاتها على ما يبرر وقوعها؛ وأعني حسناتها وصلاحتها. ومن هنا فإن إثبات وجه المصلحة أو الحسن في نبوة ما يمثل - لا شك - إثباتاً (لوقوعها) أيضاً. ومن حسن الطالع أن إثبات وقوع نبوة محمد (ﷺ) خاصة، إنما يتأكد من مجرد النظر في ذاتها؛ وذلك من حيث أن القرآن - وهو معجزتها الأهم - لا ينفصل عن دعوى النبوة، بل هو الدعوى ذاتها. وهكذا إلتمس المعتزلة إثبات وقوع النبوة، لا كالأشاعرة في المعجزة بوصفها فعلاً خارجياً يتم به التحدي وطلب المعارضة^(١٦٠)، بل في المعجزة، هي ذات الدعوى، من حيث تنطوي على الحسن والمصلحة. وإذن فإن النبوة عند المعتزلة تتقوم، في مواجهة منكر وقوعها، بمجرد سلامتها وخلوها من التناقض، ولأن ذلك من مدرك (العقل) لا ريب، فإنه بدا وكأن وقوع النبوة يتأكد - طبقاً للمعتزلة - من (العقل)، لا من (الخرق).

(١٥٩) إذ المعجزة والنسخ هكذا؛ أعني بوصفهما أفعالاً خارجية، لا يبرران الانتقال من (الوجوب) إلى (الوقوع)، لأن الوقوع في حال (الوجوب) مما يمكن بنفسه، لا بغيره.

(١٦٠) وقد يصار إلى أن لمة عند المعتزلة، والقاضي عبد الجبار خاصة، ما يتفق وتصور المعجزة هكذا؛ أعني فعلاً خارجياً يقصد إلى التحدي وطلب المعارضة. إذ صار القاضي عبد الجبار إلى أنه وأما أن القرآن معجز فإننا نعلمه من حيث أنه تحدى به العرب، وهم النهاية في الفصاحة، وحرصوا غاية الحرص على إبطال أمره، وقويت دواعيهم في ذلك، ومع ذلك فلم يأتوا بمثله، ولا مثل بعضه، فدل ذلك على أن الله تعالى خصه به ليدل به على نبوته، كما دل قلب العصا حية على نبوة موسى، لما تحدى به السحرة وعجزوا عن مثله، وكما دل إحياء الموتى، وإبراء الأكمنة والأبرص على نبوة عيسى لما تحدى به الأطباء. أنظر: القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد، ج ١)، ص ٢٣٨. وإذن فإن المعجزة في القرآن تنأت، فقط، من أنه لم يُعارض؛ أي أنها علامة خارجية لا تقوم في ذاته، وليس من أن القرآن ينطوي في ذاته على معجزته. وبالمعنى من ذلك، فإنه يبقى أن ما تأتى إليه القاضي هو ما لا يتفق ومقتضى النسق المعتزلي. ولعل هذا الذي تأتى إليه، لا يجد تفسيره إلا في أن القاضي قد احتفظ - فيما يبدو - بالكثير من عناصر أشعرية الأولى. ولهذا فإنه يبدو وكأن النسق المعتزلي ينطوي - في صياغة القاضي خاصة - على أشعرية مضمرة. ومن هنا فإن معتزليته الحققة لا تتبدى أحياناً - وتلك مفارقة - إلا في معارضة.

وأما إنكار وقوع النبوة من حيث تمثل (نفيًا) لنبوات إلهية سابقة، فثبت البداء، فإن المعتزلة قد صاروا إلى أن هذا التطور في النبوات، لا يتبدى عن (البداء) إلا في إطار الفكر الصوري الذي يرى النبوة على قانون المطلق الإلهي فقط، وأما (عينياً) - أي في حضور الإنساني كذلك - فإن «الله تعالى يتعبد بحسب المصالح، فإذا علم أن الصلاح في بعض الأوقات خلاف ما تقدم، تُعبد بحسبه، كما يفعل الأفعال بحسب المصالح»^(١٦١). وإذن فإن التطور في النبوات لا يتكشف عن (البداء) إلا في إطار النظر الصوري، وأما في إطار (الفكر العيني)، فإنما يتكشف عن (الحكمة)، من حيث هو مصلحة. وهكذا صار المعتزلة إلى إثبات النسخ في الشرائع على قانون المصلحة^(١٦٢).

وإذ (النسخ) يجري - طبقاً للمعتزلة - على قانون المصلحة، أو (الإقتضاء الإنساني)، وليس (الإقتضاء الإلهي) فقط، فإنهم صاروا إلى أنه لا يعني (النفي) التام من اللاحق للسابق عليه، بل أنه يُبقي منه ما تقتضيه المصلحة. ومن حسن الطالع أن «النسخ في اللغة، لفظ مشترك، فربما ترد والمراد بها (الإزالة) والتمحيق». . . وقد يُطلق النسخ ولا يراد به حقيقة (الإزالة)، ولكن يراد به (النقل)، وذلك نحو قولهم نسخ فلان كتاباً»^(١٦٣). إن هذا يعني أن النسخ ينطوي - بحسب اللغة - على دالتين متناقضتين تماماً. . . أولاهما هي (الإزالة) أو المحق والإفناء، والثانية هي (النقل) أو المحفظ والإبقاء؛ وذلك من حيث أن من ينقل أو ينسخ كتاباً، فإنما يهدف - لا شك - إلى حفظه وإبقائه. وإذن فإنه يمكن صياغة (النسخ) في تصور ذي طبيعة جدلية؛ وأعني تصوره تأليفاً جدلياً ينطوي على السلب والإيجاب أو (الإفناء) و (الإبقاء) في وحدة معاً. ولا يكون (النسخ)، في هذه الوحدة الجدلية، إخفاءً تاماً من شريعة لشريعة، بل إبقاءً يحتفظ فيه اللاحق من السابق

(١٦١) القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد، ح. ١) ص ٢٤١.

(١٦٢) وقد صار القاضي في نص صريح إلى «أن الشرائع الطلغ ومصالح، وما هذا سبيله فإنه يختلف بحسب اختلاف الأزمان والأعيان، فلا يمتنع أن يعلم القديم تعالى أن صلاح المكلفين في زمان (محدد) في شريعة (بعضها)، وفي زمان آخر في شريعة أخرى». انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٧٧.

(١٦٣) المكلاتي: لباب المقول، ص ٣٥٨.

بكل ما يستحق البقاء. ويبدو أن هذه الصياغة الجدلية (لنسخ) هي الأساس النظري الممكن، لتصوره على الإقتضاء (الإنساني) لا (الإلهي). ومن هنا فقد صار المعتزلة إلى تصوره (جدلياً) فيما يبدو.

فقد صار المعتزلة إلى أن وحد النسخ هو النص الدال على أن (مثل) الحكم الثابت بالنص المتقدم، زائل على وجه لولاه كان ثابتاً^(١٦٤)، وإذن فإن ثمة ضريين من الأحكام في الشريعة - أي شريعة - أولهما هو (عين الحكم الثابت)، والثاني هو (مثل الحكم الثابت). ويبدو أن النسخ في الشرائع لا ينصرف - طبقاً للمعتزلة - إلى (عين الحكم الثابت) بل إلى (مثل الحكم الثابت)؛ وعلى قول القاضي: «إن النسخ لا يتناول (عين) ما كان حقاً، حتى يجب إنقلاب الحق باطلاً وبالباطل حقاً، وإنما يتناول (مثل) ما كان حقاً»^(١٦٥). وقد ارتبط ذلك - فيما يبدو - بكون النسخ منصرفاً إلى (عين الحكم الثابت)، «يقضي أن يعبر الحق باطلاً، والباطل حقاً»^(١٦٦).

وأما كونه منصرفاً إلى مثل (الحكم الثابت) فإنه لا يمتنع، وذلك من حيث أنه «لا يمتنع في المثالين أن يكون أحدهما حقاً والآخر باطلاً»^(١٦٧)؛ أو لا يمتنع أن مثل ما كان (صالحاً) في وقت لم يعد كذلك في وقت آخر، ومن هنا، لا مجرد (تجوز) النسخ، بل وجوبه.

وإذ ينصرف النسخ، عند المعتزلة، إلى (مثل الحكم الثابت)، فإنه لا يرفع حكماً ثابتاً بل يبين إنتهاء «مدة شريعة»^(١٦٨). وهذا البيان لإنتهاء مدة شريعة بالنسخ، إنما ينصرف فقط إلى (مثل أحكامها الثابتة)، وذلك من حيث أن مثل ما كان صالحاً في هذه الشريعة في وقت سابق، لم يعد كذلك في وقت لاحق، ولا ينصرف البتة، إلى عين أحكامها الثابتة؛ وإذن فإنها تبقى. ومن هنا فإن النسخ لا يكون (إنفاءً) فقط، بل (إنفاءً وإبقاءً) معاً. وهذا التصور المعتزلي للنسخ (إنفاءً وإبقاءً) معاً قد صار بالنسخ إلى أنه «يبين معنى

(١٦٤) المصدر السابق، ص ٣٥٨.

(١٦٥) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٧٧.

(١٦٦) المصدر السابق، ص ٥٧٧.

(١٦٧) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٧٧.

(١٦٨) الجويني: الإرشاد، ص ٣٣٩.

لفظ لم يُحط به أولاً، وتنزيل له (أي النسخ) منزلة تخصيص، لصيغة عامة^(١٦٩). وليس من شك في أن تصور النسخ «تبييناً لمعنى لفظ لم يُحط به أولاً» لا يتلور - منطقياً - إلا باستيعاب سائر ما مضى من المعاني دون إفنائها، وكذا فإن تصوره «تخصيصاً لصيغة عامة» لا يعني (إفناء) تاماً لكل ما تنطوي عليه هذه الصيغة العامة، بل يعني - بالأحرى - نفيًا للثنائي وغير الجوهري فيها من جهة، وإبقاءً للخاص والجوهري فيها من جهة أخرى. وإذ ترتبط هذه الطبيعة الجدلية للنسخ بتصوره، لا على الإقتضاء الإلهي وحده كالحال عند الأشاعرة، بل على (الإقتضاء الإلهي) يحيل إلى (الإقتضاء الإنساني) أيضاً، فإنها تتكشف - تبعاً لذلك - عن ذات البنية ذات الطابع الإحالي المهمة على النسق بأسره.

واللافت، على أي حال، أن كافة عناصر البحث المعتزلي في النبوة تتكشف عن حضور فعال (للبنية) التي سبق رصدنا تنظيم كافة عناصر البحث المعتزلي في الإلهي والطبيعي والإنساني. فقد بدا - أولاً - لأن ثمة ثابتاً بنوياً يتكرر في كل جزئيات البحث المعتزلي. وهكذا تأدت قراءة الإلهي والطبيعي والإنساني، كل على حدة إلى الكشف عن ذات الثابت. وإذ بدا هذا الثابت المتكرر بمثابة (الكلّي الشامل) الذي ترى فيه الفلسفة، على الدوام، جوهر العلم وماهيته، أن قصد البحث قد إتجه إلى رد كل (جزئي) إليه، وذلك إلتماساً للعلم الدقيق. ومن هنا فقد تغيا هذا البحث في النبوة عند المعتزلة، رصد تجلي البنية أو تكرار الثابت المهيمن على النسق فيها. وإذ أدرك البحث هذا التجلي قائماً، والتكرار ثابتاً، فإنه قد أدرك بذلك شروط العلم الدقيق بالنبوة عند المعتزلة، وذلك من حيث تجلي (الجزئي) عن (الكلّي) أساس العلم.

وإذ يبدو الوقوف عند مجرد الثابت البنيوي المتكرر إغراقاً في (الصورية)، فإن البحث قد قصد إلى تحليل هذا الثابت البنيوي ورده إلى أصوله في العالم. ذلك أن البنية - أو الثابت البنيوي - لا تعبر عن بناء عقلي قبلي ثابت، بل تتولد - بالأحرى - عن أصل اجتماعي، فيما يرى (بياجيه). والحق أن ثمة في بنية النسق المعتزلي ما يؤكد على كونها تولدًا عن أصل اجتماعي، لا صدوراً عن بناء عقلي قبلي. فإنها تبدى - على صعيد

(١٦٩) المصدر السابق، ص ٣٣٩.

التحليل الأيديولوجي - عن كونها تبلورت في مواجهة ما يضادها (أيديولوجياً). ورغم أن (الأصل الأيديولوجي) للبنية هو (الأسبق في الوجود)، فإن (شكلها الإستمولوجي) هو (الأسبق في الظهور)؛ ومن هنا ضرورة البدء بالرصد الإستمولوجي للبنية. فقد صار المعتزلة إلى تصور العالم في قبضة (العقل) إلى حد كبير. وحيث (العقل) فإن ثمة (الضرورة) لا شك. وإذ العالم في قبضة الضرورة، فإن هذا يعني أن كل ما فيه، إنما يتعين ويتحدد في مواجهة الآخر لا بمعزل عنه. ومن هنا فقد تأدى المعتزلي إلى أن الطابع الأساس للعلاقة بين عناصر الوجود هو الإحالة المتبادلة. وهكذا فإن (الإلهي) - مثلاً - لا يتعين بمفرده، بل في علاقته التبادلية (Reciprocity)، مع كل من الإنساني والطبيعي. وهكذا القول في الإنسان والطبيعي كذلك.

واللافت أن هذه البنية، من حيث تتكشف على الصعيد الإستمولوجي، عن ضرورة الإنسان وعالمه، بل ودورهما الفعال في تعين الإلهي ذاته، تتأدى - أيديولوجياً - إلى بناء فاعلية الإنسان في العالم. وقد تغيا بناء هذه الفاعلية توفير الغطاء النظري لتقويض سلطة لم تدرك وجودها إلا في انعدام هذه الفاعلية. والحق أن الاعتزال كان يمثل، بالفعل - وبحكم طبيعة نشأته بين فئات على هامش المجتمع؛ هم الموالي - صياغة أيديولوجية ضرورية لأولئك الذين يتطلعون إلى إحداث تغييرات هيكلية في بناء المجتمع تسع طموحاتهم. ومن هنا فإن بنية النسق المعتزلي لا تعد صدوراً عن (مطلق) العقل، بل تعبيراً عن رؤية للعالم مشروطة تاريخياً وإجتماعياً. ولا شك أن صياغة البنية على هذا النحو، إنما يستمد قيمته من ادائها لدور (وظيفي) يتمثل في تجاوز (إشكالية) تقوم، جوهرياً، في سلبية الإنسان وإنعدام فعاليته. والحق أن القيمة المستمرة والعظيمة للنسق المعتزلي إنما تتبدى في قدرته على أداء دور (وظيفي)، في عصرنا، يتمثل في بيان إمكان تجاوز إشكال هيمنة النسق الأشعري، الذي يبلور - بما ينطوي عليه من تصور (للعالم) في قبضة المطلق (حاكماً أو إلهاً) (١٧٠) - حدود رؤيتنا للعالم.

(١٧٠) أعني إلهاً في المجرد، وحاكماً في الممتين.

خاتمة

«إن مهجأ ما، وإن كان جديداً، يمكن أن يكون بلا طائل، إن لم يتج شيئاً جديداً»

لوى ألتوسير^(*)

الحق أن (المجدة) في الفلسفة لا تعني ألبة خلقاً من عدم، بل - فقط - وضعاً جديداً للقضايا القديمة. إذ تتسم قضايا الفلسفة - ورغم قِدَم وضعها - بضرب من ديمومة الحضور. ومن الخطأ أن يلتبس المرء من ذلك دليلاً على الطابع المطلق لتلك القضايا، إذ أنه - بالآخرى - دليل على طابعها التاريخي المؤدي إلى أن الفلسفة وليدة عصرها، لا من حيث أنها تمثل (خلقاً) لمشكلات وقضايا جديدة، بل من حيث أنها تمثل (وضعاً) جديداً لذات المشكلات والقضايا القديمة. ومن هنا فإن قضايا الفلسفة تنعصى على أي حل نهائي، وتبقى - فقط - عرضة لضروب من الحل التاريخي المتعدد الأوجه. وهنا فقط تكون (المجدة) في الفلسفة. إنها تقوم، إذن في إعادة طرح القضايا القديمة طرحاً جديداً يستجيب للإهتمامات المستجدة، أو أنها تتمثل في بلورة (قراءة) جديدة لذات الموضوعات والقضايا القديمة. وعلى هذا التصور (للجنة)، فإن المنهج المتداول في هذا البحث لن يكون بلا طائل. إذ الحق أنه ساهم مساهمة فعالة في إعادة طرح بعض من القضايا القديمة طرحاً جديداً يستجيب لمقتضيات الوضع الراهن، وذلك عبر ضرب من (القراءة) الجديدة لتلك القضايا القديمة.

واللافت أن ثمة ملمحاً جوهرياً تنطوي عليه هذه القراءة الجديدة. فعلى النقيض مما صار إليه (ألتوسير) في قراءته الجديدة للماركسية، بغية إعادة بنائها في مواجهة من تصورهم مبتدليها، وذلك بدءاً من رصد خطاياها (الإبستمولوجي) بمعزل عن نطاقه (الأيديولوجي) من خلال ما يُسمى (بالقطيعة المعرفية)^(١) - وقد كان ذلك بقصد إحراز

(*) لوى ألتوسير: مونتسكيو... السياسة والتاريخ: ترجمة نادر ذكري، (دار النشر للطباعة والنشر الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨١، ص ٤١.

(١) يشير مفهوم (القطيعة المعرفية)، على العموم، إلى ضرب من الإنقطاع عن الوضع السابق لإشكالية ما =

المزيد من العلمية -، فإن القراءة الجديدة، في هذا البحث، قصدت إلى محاولة إعادة بناء العلم - علم الكلام - من خلال إحدى جزئياته - النبوة -، وفي مواجهة مبتذليها أيضاً، ولكن بدءاً من رصد خطابه (الأيستمولوجي) خلال تلاحمه البنيوي مع مضمونه (الأيديولوجي)، وذلك - أيضاً - بقصد إحراز المزيد من العلمية^(٢). إذ الحق أنه إذا كان رصد (المخطاب الإيستمولوجي) بمعزل عن (المخطاب الإيديولوجي) لم يتكشف في إطار العقل الأوروبي لظروف خاصة^(٣)، عن أية طبيعة سلبية، فإنه - في المقابل - يتكشف في إطار العقل العربي عن طابع سلبي محض يتمثل خاصة فيما يمكن أن يُسمى بـ «أطلقة الفكر» (To absolute the thought)؛ وأعني التعامل مع (الفكر) منبت الصلة عن جذره التاريخي. ويكشف هذا الطابع السلبي للعقل العربي عن نفسه في ظاهرتين تتعلقان معاً بالممارسة النظرية لهذا العقل^(٤)؛ أولاهما تتجلى في تعامله مع (تراث الذات)، والآخرى

= توطئة لتناولها في إطار جديد أو ضمن سياق معرفي آخر. وفي الخطاب الاتوسيري، فإن هذا المفهوم يشير إلى الإنتقال - في إطار الماركسية - من حقل (الأيديولوجيا) من حيث هي مقال فلسفي اثريولوجي غير علمي إلى حقل (العلم) - أو الإيستمولوجيا - من حيث هو دراسة نظرية تقوم على مفاهيم علمية دقيقة وصارمة. وقد أفاد التوسير من هذا المفهوم - الذي استفاد منه (باشلار) - في إعادة بناء الماركسية كنظرية علمية صارمة، وذلك في معارضة (جارودي) الذي كان يعول على ماركسية ذات نزعة إنسانية - أي أيديولوجية حسب التوسير - تتصالح مع الوجودية والكانتولوية.

(٧) وليس في الأمر مفارقة كما قد يلوح للوهلة الأولى، إذ بينما يمثل مشروع (التوسير) نوعاً من الاحتجاج على طغيان الأيديولوجي على الأيستمولوجي في الخطاب الماركسي الراهن، فإن مشروع هذا المبحث يمثل - بدوره - نوعاً من الاحتجاج على طغيان الإيستمولوجي على الأيديولوجي في تناول مسائل العلم، علم الكلام. وإذن فإن الجوهر في المشروعين واحد، وأعني به الاحتجاج على غياب عنصر ما يستحيل دونه بلوغ العلمية ومن هنا كان السعي المشترك بينهما - رغم تناقض أطروحاتهما - إلى إحراز المزيد من العلمية.

(٣) تتمثل هذه الظروف في إحراز هذا العقل وصياً تاريخياً متقدماً.

(٤) إذا كان هذا الطابع السلبي للعقل العربي قد ارتبط - جوهرياً - بعزل الخطاب الإيستمولوجي في الفكر العربي عن نطاقه الإيديولوجي. فالحق أنه لا يمكن رد هذا العزل إلى نقطة بداية هذا الفكر الأولى، التي هي النص أو (القرآن). إذ القرآن، كبناء معرفي إيستمولوجي - لم يتكون أبداً بمعزل عن الإطار التاريخي والإجتماعي الحاضر آنذاك أي الإطار الأيديولوجي. وإذن فإن هذا العزل لا يبعد تفسيره، فيما يبدو، إلا في ضرب من القمع السياسي الذي إتكأ على (إيستمولوجيا) متسلطة حاول تكريسها من حيث هي كذلك، أعني من حيث هي بناء مطلق غير قابل للتجاوز، وذلك بعزلها عن نطاقها الإيديولوجي.

تتجلى في تعامله مع (معاصرة الآخر). فالنظرة إلى (تراث الذات) لم تتجاوز كونه (سلطة مطلقة) غير قابلة للتجاوز بحال، ومن هنا فإنه لا سبيل لشيء إلا الإجتراح الدائم لهذا التراث وذلك بقصد تكراره وإعادة إنتاجه^(٥). ومن جهة أخرى، فإن نظرة هذا العقل إلى (معاصرة الآخر) لم تتجاوز - بلورها - كون هذه (المعاصرة) تمثل سلطة مطلقة لا تقبل التجاوز أيضاً، ومن هنا فإن من الحتم احتذاؤها بوصفها - هي لا غير - النموذج الوحيد الممكن لأي تقدم. وهكذا تتكشف الظاهرتان، أو النظرتان، - رغم تباينهما الظاهر - عن ذات الثابت البنيوي المتكرر للعقل العربي؛ وأعني به النزوع الدائم إلى (أطلقة الفكر) وتحويله إلى سلطة مطلقة خارج إطار الزمان والمكان^(٦). وبينما تتكشف هذه (السلطة) - حين تكون تراثاً للذات - عن (سلبية) العقل وعجزه، فإنها تتكشف - حين تكون معاصرة الآخر - عن (تبعيته)^(٧) ويأسه. وفي كل الأحوال، فإن لا - تاريخيته تتبدى بالأساس.

وأما رصد (الإبستمولوجي) خلال تضافره البنيوي مع (الإيديولوجي)، فإنه قد

(٥) تؤسس تلك (النظرة) - على نحو صريح - الأيديولوجيا المهيمنة على رؤية التيار الإسلامي السلفي في مصر وغيرها. إذ الحق أن حلم التكرار أو العودة لفردوس السلف المفقود لم يزل - على فرض إمكانه - هو المهيمن بقوة على مجمل الأدبيات السلفية. ورغم أن كثيرين يجتهدون في التاريخ لإنباتق هذا الإتجاه في القرن العشرين، بإزدياد فاعلية تيارات التغريب من جهة، وإنكسار المشاريع النهضة القومية من جهة أخرى، فإنه يبدو أن النهج التفكير - المؤسس لهذا الاتجاه - يعد أساساً أحد ظواهر الممارسة النظرية السلبية للعقل العربي، التي تتجاوز - زمنياً - القرن العشرين بكثير. وعلى هذا فإن النهج التفكير - المؤسس للفكر السلفي - يعد، بالأحرى - أصلاً لا نتيجة لإنكسار الأئمة وإنهار مشروعاتها القومي للنهضة. وإذن فإن التيارات السلفية ليست غير تجسيد (للداء)، لا نتيجة له.

(٦) ومن هنا يمكن الحديث عن سلفيتين، لا سلفية واحدة؛ إحداهما ذات توجه (ماضوي)، والأخرى ذات توجه (عصري)، ولكنهما تتفقان معاً في غريتهما عن (الحاضر)، بل وتقصدان إلى نسخه أو مسخه، واحدة بالماضي، والأخرى بحاضر مستمر من الآخر. وإذن فإن المعاصرة، من حيث تبني بمجرد إحلال لحظة في الزمان - بصرف النظر عن مضمونها - محل أخرى، ليست أكثر من سلفية مقتنة.

(٧) ليس أكثر من حديث السلفيين في مصر عن أخطار الغزو الثقافي. والحق أن ثمة غزواً بالفعل، ولكنه لا يرتبط فقط بممارسة عدائية من الآخر، بل - والأهم - أنه يرتبط بهيمنة نهج تفكيري معين، يُعد - وتلك مفارقة - النهج المؤسس للرؤية السلفية نفسها؛ وأعني من حيث هو نهج (لا تاريخي) في الحالين.

تكشف - عبر هذا البحث - عن كون الفكر، حتى في أقصى درجات تجريده، إنما يعد، لا سلطة مطلقة خارج التاريخ، وإنما إنعكاساً واعياً لعلاقة الإنسان بعالمه. وإذن فإنه ذو طابع تاريخي وإنساني معاً، ومن هنا فإن قابليته للتجاوز ليست ممكنة فقط، بل إنها لازمة. ومن حسن الطالع أن هذا الإجراء المنهجي يتأدى - تبعاً لذلك - إلى قهر الطابع السلبي للعقل العربي، وذلك من حيث أن (تراث الذات) و(معاصرة الآخر) يستحيلان من كونهما سلطات مطلقة خارج الزمان والمكان، ليس لهذا العقل بإزائها إلا التبعية والخضوع، إلى كونهما مجرد لحظات ينبغي إستئناسها - من خلال الفاعلية الخلاقة للعقل - في (حاضر الذات)، الذي هو نقطة البدء لأي تفكير حق.

وقد يتبدى هذا الإجراء المنهجي، عند قراءة الأنساق الكلامية، عن أن كافة الصياغات العقائدية (شيعة، أشعرية، معتزلية... الخ) يتعذر فهمها، على نحو حقيقي، بمعزل عن إطار أيديولوجي معين. ومن المثير أن تصوراً بلغ الغاية في التجريد؛ أعني تصور (الله)، يفلت أيضاً من هذا المصير. فإن تباين تصور (الله) - متزها عن الصفات أو موصوفاً بها إلى حد ما أو إلى حد التجسيم - لا يجد تفسيره إلا في الإنتماء إلى إطار أيديولوجي معين، فإذا يرتبط التنزيه المعتزلي بأيديولوجيا أدنى إلى أن تكون (ليبرالية)، إن جاز هذا التعبير المعاصر، فإن الوصف الأشعري يرتبط بأيديولوجيا أدنى إلى أن تكون (تسلطية)، وأما التجسيم عند بعض الشيعة الغلاة فإنه يرتبط - جوهرياً - بأيديولوجيا هيمنة الإمام. وهكذا بدا وكأن الله، حقاً، مرآة العصر تعكس ما يعانيه الإنسان - أو حتى ما يريد على قول هيجل.

ويندوره فإن مفهوم (النوبة) قد تباينت صياغته في كافة الأنساق الكلامية بدءاً من تباين الرؤى الأيديولوجية المهيمنة على هذه الأنساق لا شك. فإن تبدلت الأيديولوجيا الأشعرية أدنى إلى أن تكون (تسلطية)، لا مكان فيها إلا لهيمنة المطلق (إلهاً في المجرد وحاكماً في المتعين، فإن النوبة باتت - تبعاً لذلك - لا تفهم إلا على نحو مطلق، أي بوصفها تتعلق (بالإلهي) فقط، ودون أدنى اعتبار (للإنساني). وعلى النقيض فإن اعتبار (الإنساني) في النوبة، قد ارتبط عند المعتزلة بهيمنة أيديولوجيا أدنى إلى أن تكون ليبرالية. وإذن فإن مجمل الصياغات العقائدية يستحيل فهمها حقاً - من حيث هي أبنية إستمولوجية -، إلا خلال تضافرها البنوي مع إطاراتها الأيديولوجية. وعلى هذا فإن هذه

الصياغات تعد - مهما تجردت - ذات طابع تاريخي وإنساني معاً، ومن هنا فإن قابليتها للتجاوز ليست أبداً موضع إنكار. وهكذا فإن لكل (عصر) الحق في أن تكون له قراءته، بل وصياغته لمجمل التصورات العقائدية، ما دامت مقاصده الأساسية لم تتحقق من خلال قراءات أو صياغات قديمة.

وإذا كانت القابلية للتجاوز تستحيل تماماً دون الإقرار بالمضمون التاريخي والإنساني - ولو عبر محاولة إلغائه^(٨) - لكل قراءة أو صياغة قديمة، فإن ذلك يعني أن إجلاء (التاريخي) و(الإنساني) - وغيابهما يمثل جوهر الأزمة الحضارية الراهنة -، إنما يتحقق بالكشف عن المضمون الحقيقي لكل قراءة أو صياغة تراثية سابقة. وهكذا تتأكد مفارقة (التجديد) في أنه يكون إنشاقاً من أعماق (القديم)، وذلك مع التأكيد على أنه لا يكون من القديم (تكراراً أو إجتزافاً)، بل (إستيعاباً وإستيعاماً) له في اللحظة الراهنة، التي هي البداية الحقة لكل تفكير أصيل. وأخيراً فإن الضرورة تقتضي أن أحلر مع هيجل من أن هذه «القضايا التي أسوقها ينبغي ألا يُنظر إليها على أنها آرائي الخاصة عن الموضوع»^(٩)، بل إنه الموضوع - بالأحرى - يعرض نفسه عبر (شخص) عاناه وكابله.

(٨) فإن الصياغة العقائدية الأشعرية تتكشف - رغم محاولة إلغاء التاريخي والإنساني فيها - عن مضمون تاريخي وإنساني وذلك من حيث أن محاولة الإلغاء نفسها لا تفهم إلا في حدود تاريخية وإنسانية.

(٩) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، سبق ذكره، ص ٨٦.

المحتويات

المقدمة	٥
الباب الأول:	
فكرة النبوة.. وينؤها الأنثروبولوجي (الإنساني)	
في اللغة والتاريخ	
تمهيد	١١
الفصل الأول:	
النبوة والنبى ... «دراسة لغوية»	١٥
أولاً:	
(١) النبى ... اللفظة العربية	١٥
(٢) المجال الدلالي للفظـة (النبى)	٢٣
(٣) تطور دلالة لفظـة (النبى)	٢٩
(٤) من (النبى) إلى (الرسول)	٣٠
ثانياً:	
النبى ... اللفظة الاجنبية	٣٩
(١) اللفظة العبرية	٣٩
(٢) اللفظة الإغريقية	٤٨
(٣) اللفظة اللاتينية	٥٠
(٤) اللفظة الإنجليزية	٥١
الفصل الثانى:	
تاريخ النبوة	٥٥
(١) تمهيد	٥٥
(٢) عمومية النبوة	٥٦

٥٩	أولاً : النبوة في مصر القديمة
٦٠	ثانياً : نبوات الشرق القديم
٦٤	ثالثاً : نبوات الشرق الأقصى (الهند والصين)
٦٨	رابعاً : النبوة عند الاغريق
٧٧	خامساً : النبوة والكهانة عند العرب قبل الإسلام
٨٢	سادساً : النبوءات البدائية

الباب الثاني

«النبوة ... البناء العقائدي الخاص»

١١٣	تمهيد
	الفصل الثالث :
١١٥	نشأة البحث الاعتقادي في النبوة
١١٥	تمهيد
١٢٠	من (الامامة) إلى (النبوة)

الفصل الرابع

١٦٣	«النبوة عند الأشاعرة»
١٦٨	نحو صياغة بنوية موجزة للمباحث الأشعرية
١٨٩	النبوة ... أو تجلي البنية :
٢٠١	من (بناء الطبيعة) إلى (بناء المعجزة)
٢٢٤	دلالة المعجزة على الصلوق
٢٢٩	النبوة والمعجزة ... من (الإمكان النظري) إلى التحقق الفعلي

الفصل الخامس :

٢٤٩	«النبوة عند المعتزلة»
٢٥٤	نحو صياغة بنوية موجزة للمباحث الاعتزالية
٢٧١	النبوة ... أو تجلي البنية
٢٨٤	من بناء الطبيعة إلى بناء المعجزة
٢٨٩	النبوة من (الوجوب النظري) إلى (الوقوع الفعلي)
٢٩٥	خاتمة

النُّبُوَّة

مَدَامُ عَلَمُ النُّبُوَّةِ فِي الْإِسْلَامِ

يدرس هذا الكتاب مبحث «النُّبُوَّة» كما تجلّى في علم الكلام الإسلامي من خلال أنساقه المعرفية والأيدولوجية الرئيسية: الشيعي؛ الأشعري والمعتزلي. وهو يمهّد لهذه الدراسة بمحاولة تجلّية مبحث النبوة في التاريخ الديني السابق على الإسلام؛ وذلك بقصد إيضاح الطبيعة الإنسانية والتاريخية لظاهرة النبوة وللوعي الديني إجمالاً.

ولأن علم الكلام الإسلامي - وهو التفكير الفلسفي الأصل في عند المسلمين - قد نشأ نتيجة محاولات الفرق الإسلامية المتنازعة تنظير صراعاتها وخلافاتها الدنيوية مستندة إلى لغة الخطاب الإلهي (النص القرآني)؛ فقد تشكّل المؤلف بتجلية الجذور التاريخية والعيانية لنشأة الأفكار العقائدية ومنها الأفكار المتعلقة بالنبوة؛ مفترقاً الأنساق المنهجية الصورية والمجردة ومظهراً سياق تشكيلها وتكونها استناداً إلى الشرط الإنساني - التاريخي.

وإذا كان مبحث النبوة لدى الأشاعرة والمعتزلة قد نشأ في إطار موقف دفاعي - سجالي؛ فإن مبحث النبوة لدى الشيعة قد تعلّق بتأسيس الإمامة التي تضمّنت في النسق الشيعي بحثاً أُشْرِجَتْ من مبحث السياسة ونظّر لها بوصفها أصلاً مطلقاً من أصول الإيمان. وهذا ما يفترق القول بمصحة الإمام الذي احتكر بين يديه مهام الأمة بوصايته عليها؛ طالما أن الإمامة ليست منصباً إنسانياً دنيوياً بقدر ما هي «منصب إلهي يختاره الله بسابق علمه بهياده كما يختار النبي». فالإمامة قرينة النبوة؛ وهي مصدر العلم وحافظة الشرع؛ بل هي محور التاريخ وأساس وجود الأمة.

أمّا الأشاعرة؛ فقد تمكّلت أزمعتهم في تسيان الإنسان إلى حدٍّ كاد يتعلم فيه الحضور الإنساني في دوائر الوجود الثلاث (الله؛ الإنسان والمالم). غاب الإنسان في النسق الأشعري؛ ومع غيابه غاب التاريخ والواقع العياني؛ واستغرق مبحث الله والرسول أطراف العلم. وهكذا أبرز النسق الأشعري سيادة المطلق الإلهي على حساب الإنسان والعالم؛ مقدّماً بذلك - وإن بشكلٍ غير واع - تنظيراً «لإسلام السلطة» أعني لسلطة الفرد المطلقة في السياسة والدنيا.

لكن؛ إذا كان النسق الأشعري قد انتهى إلى خَرْبٍ من الانحراف عن مقاصد الإسلام الأصلية؛ وانتهى التشيخ إلى استغراق الوجود والأمة في الإمامة؛ فتحوّلاً من السياسي والعياني إلى نسقين لاهوتيين مغفلين؛ فإن المعتزلة قد سموا إلى حدٍّ هذا الانحطاب اللاهوتي وقهروا من خلال الكشف عن البؤس الأصل للدين؛ أي جوهره الإنساني. فالإنسان هو «مناط العقائد وغايتها» عند المعتزلة؛ طالما أنهم تفكّروا في النبوة؛ بل وفي العلم بأنّهم؛ بدءاً من الإنساني؛ ولذا كانت النبوة لديهم هي «خطاب إلهي يحيل إلى شرطه الإنساني؛ أي إلى دواعي المصلحة الإنسانية».

هذه الدراسة تهدف إلى إعادة بناء علم الكلام من خلال أحد مفاهيمه الرئيسية؛ ألا وهو مفهوم النبوة: انطلاقاً من محاولة قراءة ولا شعور الأنساق الأبيستولوجية الرئيسية لهذا العلم في علاقتها الضرورية بالمضامين الأيدولوجية التي تتخفّى خلف اللغة المعرفية المجردة. وبهذا تفتتح دورة جديدة في قراءة «تراث الذات» - تراثنا الإسلامي - الذي لم تعمل غالبية الدراسات السابقة حوله سوى اجترار موضوعاته وتكراره وبالتالي إعادة إنتاج بلغة الأقدمين ومفاهيمهم ومضامينهم؛ كما لو كان سلطة معرفية وأيدولوجية مطلقة غير قابلة للتجاوز.

دار التنوير للطباعة والنشر ص. ب: ٦٤٩٩ - ١١٣ بيروت - لبنان